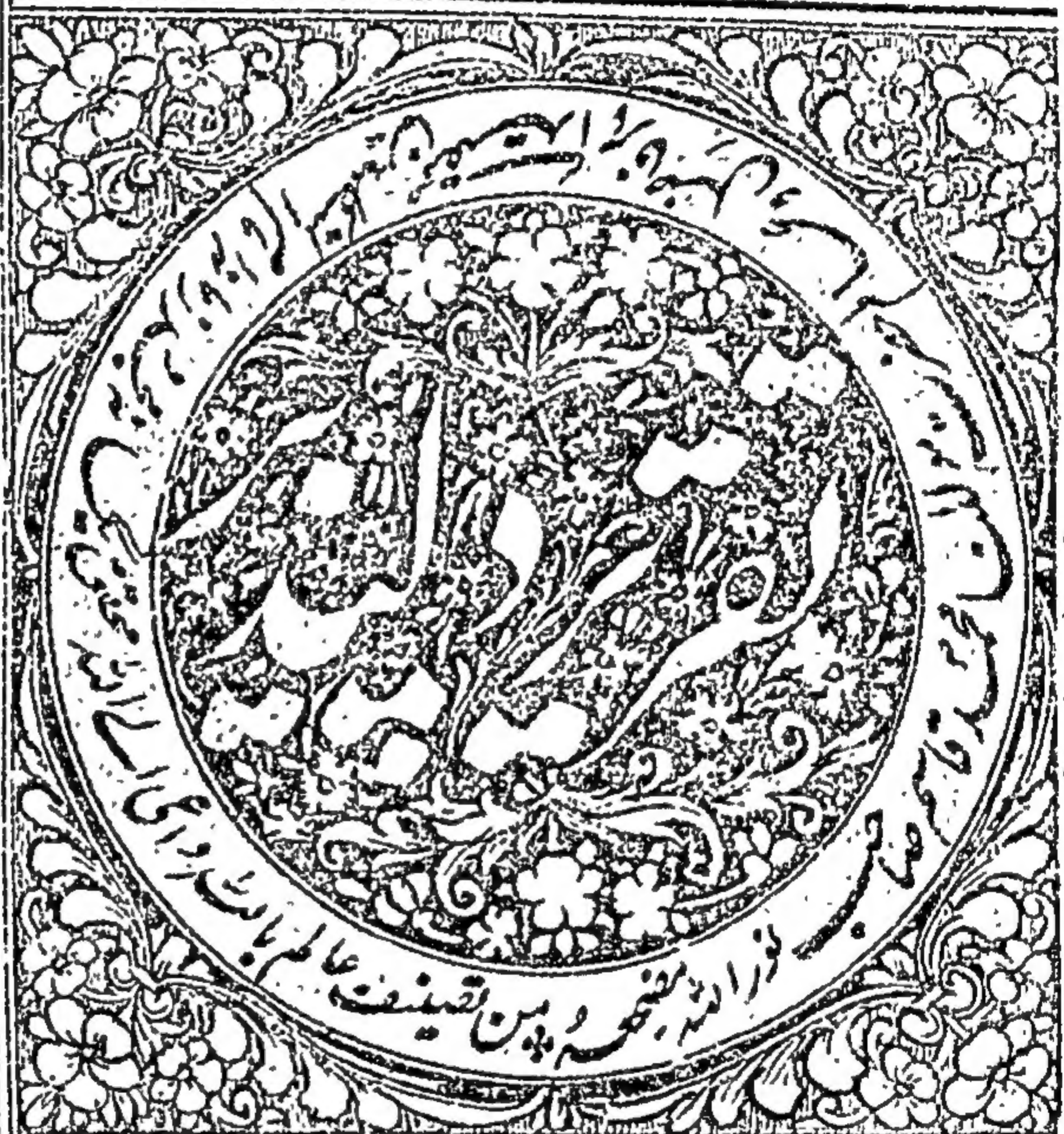


اَوْعُوْا اِلَىٰ رَبِّكُمْ عَلٰى سَبِيْلِ اَنۡتُمْ اُنۡتَبِىۡ

بِحَدِّهِ وَتَمِّنۡ تَوْفِیْقَهُ كِتَابٌ مُّطَابِقٌ لِّمَعْلَمِ الْجَوَابِ فَقِيْدُ التَّظْلِيْمِ عَرُوفٌ



حَسْبُ الْمِيَاهِ وَفَضْلُ الْمُسْتَدِجَاتِ مَوْلَىٰ حَلِيْلٍ اَحَدُهَا وَجْهٌ مَوْلَىٰ رَاحِمٍ

مُسْطَبَعُ الْعُلُوْمِ لَكُنْزُهَا عَلَامَةُ الْعَدَنِ طَبْعُ سَيِّدِ



بسم اللہ الرحمن الرحیم

ہزاروں حمد و سپاس اس خالق بیچون کو کہ جس نے عالم کو بنایا اور اسمین بنی آدم کو پیدا کیا  
عطا فرمایا ہزار نامتین عطا فرما کر سب سے بڑی ایک وہ نعمت دی کہ جس کے باعث سب کائنات  
سے اشرف ہوا وہ کیا ہے ایک جو ہر بے بہا عقل باطنی ہے کہ حق و باطل نیک و بد نفع و نقصان  
کے جاننے پہچاننے کے لیے ایسا ہے جیسا سیاہ و سفید زرد و سرخ عرض و طول اچھی بری شکل صورت  
کے دریافت کرنے کے لیے آگ کی چمک یا چاند سورج ستاروں کا نور ہے مگر عجیب اس کی قدرت  
کی نیرنگی ہے کہ ہر چیز کا ایک جدا رنگ ہے اور ہر شے کا نیا ڈھنگ ہے ہر ایک کی صورت  
بدی سیرت بدی کوئی اچھی کوئی بری کوئی کم کوئی زیادہ نہ کم زیادہ نہ کم زیادہ کم  
سہ کے نہ اچھا نہ بُرا اچھا الغرض عالم کو مختلف بنایا تا اس کی قدرت اور اپنی بے اختیار پوری  
کو اہی دین اسی طرح عقل بین بھی سب کو متفاوت بنایا اور دانش و فہم بین اہل فہم کو  
مختلف پیدا کیا سو جو باتیں کم فہمون سے رہ جاتی ہیں اور اس کو کامل عقل و اسلے حل کرتے ہیں  
اور جو باتیں کم فہم بچتے ہیں وہاں سے سیدھی عقل و اسلے سیدھے نکلتے ہیں اور اور وہ کو  
سنبھالتے ہیں اور آپ سنبھلتے ہیں سو ہزاروں رحمتیں ان کی جان پاک پر کہ آپ بچے اور اور وہ کو

مبارکی عزائم

بسم اللہ الرحمن الرحیم  
وہم انصورت والستیفات



بچا پا اور بکے ہون کو سید مارا سہ دکھایا خصوصاً اسپر کہ جو ان سب میں بمنزلہ آفتاب کے  
 ستاروں میں ہو اور اسپر جو اسکے پیروں اور یاروں میں ہو اسکے بعد گہنگار شمسار  
 مہچھدان بندہ خیر خواہ ظالم سب ہندو مسلمان نصاریٰ یہود و مجوس آتش پرست کچھ متین  
 بنظر خیر خواہی اپنی چند خیالات پریشان کو جمع کر کے عرض کرتا ہوں اور امیدوار ہوں کہ سب  
 اپنی تعصب مذہب اور جی لگی باتوں کی محبت سے الگ ہو کر میری بات کو سنیں اگر پسند  
 آئے قبول کریں نہیں تو اصلاح فرما دیں پر ایک بار اول سے آخر تک دیکھ جائیں اور  
 بے سب دیکھ کر حیرت نہ ہوں کہ شاید پہلی بات کا ثبوت آخر میں نکلے اور آخر کا اول میں  
 کام چلے مگر شدت تعصب اہل زمانہ اور ہر کسی میں خواہش کی پیروی کو دیکھ کر  
 کہ جسٹس مشہور نیکی پر باد گئے لازم مجھے کیا کیا کچھ نہ کہینگے کوئی دیوانہ بتائیگا کوئی خطی  
 بتائیگا مگر مجھے کسی سے کیا کام اپنے کام سے کام غرض یہ ہے کہ عالم میں جسے دیکھیے اسکی زالی  
 مای رسم و راہ نظر آتی ہے ایسے اتنا کچھ بنی آدم میں باہم اختلاف نظر آتا ہے کہ نہیں جاتا  
 اتحاد و نوعی اور یگانگت سمجھنی کے برخلاف فقط اس اختلاف کے باعث ایک دوسرے کے  
 خون کا پیاسا پھر تا ہے اس بات کے دیکھنے سے عقل نارسا کو سخت حیرانی پیش آتی کہ کیسکو  
 حق کیے اور کسے باطل بتائیے کہی یوں خیال ہوا کہ شاید سب حق ہوں اور کبھی یوں گمان  
 ہوا کہ عجب کیا جو سب باطل ہوں اور کبھی یوں ٹہنی کہ نہیں نہ سب حق ہیں نہ سب باطل کچھ  
 حق کچھ باطل ہیں پھر سپر جی تسلی نہوا اسکی تلاش رہی کہ حق ہے تو کون ہے اور باطل ہے  
 تو کون؟ الغرض نتیجہ حق و باطل کی بہت دشوار نظر آئی اسکی تلاش ہوئی کہ کیسے کیجیے  
 کہ جس سے یہ عقدہ حل ہو اور یہ مشکل آسان ہونے کو ہو آخر کو جی میں آئی کہ اتنی خرابی  
 کیون ہوا اس عالم میں تو ہر درد کی دوا اور ہر بلا سے نجات رکھی ہوئی ہے اس پتے پر میں  
 بھی تجسس کرنے لگا جو زندہ یا بندہ آخر کو مطلب کا پتا لگا غیب سے یہ بات جی میں آئی کہ جو ہر  
 عقل و دانش جو ہر انسان کو کم و بیش عنایت ہوا اسی لیے دیا گیا ہے کہ اس سرحق و باطل کو پہچان



اور نیک و پیکر جانین اور آدمی اگر نفع نقصان دیوی کے دریافت کر لے ہیں سے ورنہ  
 لے لے ہیں تو اسی کام میں اسے صرف کر اور شروع سے مطلب کو چھوڑ کر کچھ کام بلا تو آگے  
 چلے وہیں تو خیر اول تو یہ بات دیکھ کہ اس عالم کا کوئی بنائے والا اور بنا کر نکالنے والا بھی  
 ہے یا یوں ہر جیسے دہریہ کہتے ہیں ایک خود رو کار بنانا ہے اسکی فکر تین سو مرتبہ کیا تو یہ  
 ایک دریا کی پانی نظر آیا اول تو غسل نہر سا اس کم نعل کی بہت سی سلطان چپان  
 ہوئی مگر ہزار ہزار شکر اوس غافل بندہ نواز کو کہ ہستے محض اپنے فضل سے مجھے سنبھالا اور  
 آجکے سے کامیاب نکالا آنحضرت اس سوج بچار میں یوں خیال میں آیا کہ جب ہم کسی مکان  
 کو دیکھتے ہیں تو بنائے والے کو سمجھتے ہیں چھوٹے سے لے کر بڑے تک اس جہان میں کوئی  
 مکان نہیں کہ اوسکا کوئی بنائے والا نہ ہو اور کوئی سرانج نہیں کہ اوسکے لیے کوئی بیجا والا  
 نہ ہو تاہم مکان کہ حسب کو عالم کیسے بے حاصل کے نہیں ہو سکتا مان اگر اسکا احوال میں نقاد  
 نہوتا اور عاجزندی کے آثار اس میں نظر نہ پڑتے تو یوں بھی کہہ سکتے کہ جیسے خدا کو سارا جہان  
 موجود نباتات خود گنتے ہیں ایسے ہی عالم بھی اپنے آپ موجود ہے بیان حسب طرف نظر  
 ڈالو ذلت خواری کی ہستی ہے فلک جاند سورج ستاروں کو دیکھیے ایک سال پر قدر نہیں  
 کبھی خروج کبھی نزول کبھی طلوع کبھی غروب کبھی نور کبھی گھٹن ہے آگ کو دیکھیے تو یہ  
 بیقرار ہو کہ تھامے نہیں تھمتی۔ سو اکیا یہ حال ہے کہ کبھی حرکت کبھی سکون اور حرکت بھی  
 ہو تو کبھی شمال اور کبھی جنوب کبھی پورے کبھی کچھ کو ماری ماری پھرتی ہے اور پانی کا گرہ ہوا  
 کے دھکون سے کہیں کا کہیں نکلا جاتا ہے اور زمین کو بے پستی کے سوائے لا چاری سہرہ  
 کو ہر کہ اسپر کوئی گہتا ہو کوئی موستا ہو کوئی کھودنا ہو کوئی بھرتا ہو نباتات کا کبھی ہوتا  
 ہوتا کبھی بڑھنا کبھی تر ہونا کبھی خشک ہو جانا اور اسپر باوجود آب و خاک کے ایسا ہوتا  
 اسقدر طرح طرح کے رنگ و بار لگتے ہیں کہ ایک دوسرے سے نہیں ملتا ملتا ہے انہی انبیاء  
 حیوانات علی الحفوض انرا و اشجار باوجود اس کے کہ سب کے سب اربع عناصر ہی سے مرکب ہیں



شکل و شمائل خوب و خاصیت مزاج میں اتنے مختلف ہیں کہ کہا نہیں جاتا نہ سہرا سیکہ چھپنے  
 بھوک پیاس کو و موت صحت مرض گرمی سردی حرص و ہوا چند ایک موکل ایک کے چھپنے ایسے  
 لگا دیے ہیں کہ جس سے شرف حیوۃ کو بخشنی بٹہ لگا جسمیں حضرت انسان کے چھپے تو اتنا  
 کچھ لشکر کا لشکر حرص و ہوا اور حاجات کا متعین کیا کہ جسے اسکی فہم و دانش کو لاچار  
 کر کے تمام اسکی شرف عزت کو خاک میں ملا دیا اور چاند دار تو فقط کھانے پینے ہی کے  
 محتاج ہیں کپڑا مکان گھوڑا عزت منصب جاگیر مٹھیدے کھٹے نمکین کی کچھ پروا نہیں رکھتے  
 اور ایکے بغیر انکی گزر نہیں ہو سکتی جیسا انسان کہ باتفاق اشرف افراد جہان ہے اسقدر  
 ذلیل و محکوم ٹھہرا کہ چار طرف سے پیادگان سرکاری اسکی گردن پکڑے ہوئے ہیں اور  
 باقی عالم کا آسمان سے لے کر زمین تک محبل حال معلوم ہو ہی چکا تو پھر کوئی عقل گوارا کرے  
 کہ یہ سب کارخانہ بے سرائی جو ایسی بات کہے اسوی ہو قوت نہ کہیو تو کیا کیسے بلکہ غور کیجیے تو یوں نظر آتا ہے  
 کہ جسمیں کوئی خوبی زیادہ تر ہے اسکو اور روشن زیادہ قید قیود میں رکھا ہو ہم دیکھتے ہیں کہ بادشاہ  
 اگر غریب کو قید کرتے ہیں تو کئی کئی قیدیوں کو ایک سپاہی فقط کفایت کرتا ہو اور اگر امیر کو قید میں آتا ہے  
 تو گواہ سے تعظیم سے رکھیں پراوسپر بہت بہت پھرے اور بڑے بڑے بہادر حفاظت کے لیے مقرر کرتے  
 سو ہم جو دیکھتے ہیں آسمان میں چاند سورج سے زیادہ روشن ہے کوئی نہیں فلسفہ آتا  
 اور زمین میں انسان سے بہتر کوئی معلوم نہیں ہوتا اور حقیقت میں دیکھیے تو انسان  
 سب سے افضل ہے چاند سورج میں اگر نور شعاع ہے تو انسان میں نور عقل ہے نور شعاع  
 سے اگر زمین و آسمان روشن ہوتا ہے تو نور عقل سے کون و مکان زمین و زمان منور  
 ہوتا ہے پھر یہ نور اگر صورت دکھاتا ہے تو وہ نور حقیقت کو کھولتا ہے اس بیچ میں ایک  
 بات عجیب نامتھ لگی وہ یہ ہے کہ اگر اس نور کے سبب چاند سورج پرستش کے قابل ہوتے  
 تو انسان بدرجہ اعلیٰ معبود ہوتا پر طرفہ تماشا ہے کہ اولٹے بانس پہاڑ کو چاہیں کون کسکی  
 عبادت کرتا ہے بہر حال جب ایسے ایسے اشرف اجزاء عالم اس ذلت و خواری میں گرفتار ہیں



جسکا کچھ کچھ آدھ مذکور ہوا اور ایسے ناچار ہیں کہ ان قیدوں میں قید ہیں تو بلاشبہ  
 انکے سر پر کوئی ایسا حاکم ہے کہ ان سے ہر دم مثل قیدیوں کے یہ بیچارے لیتا ہے اور جن سے  
 نہیں رہتے دیتا انھیں خور و خور ہے اور اوروں کو اپنے پی نیازی کا گمان نہ بلکہ ان کو  
 ہزار ہا روٹھ کر یہ بھی اور اور بھی خدا کو پہچانیں اور جانیں کہ یہ اس کے انتظام کی خوبی ہے  
 کہ ان سے طرح طرح کے کار لیتا ہے اور اپنے طرح طرح کے احوال بھیجتا ہے بعد میں یہ ایسا  
 قسم ہے کہ جو حاکم بڑا مستطعم ہوتا ہے تو ان کے لوگوں کو فارغ نہیں رہنے دیتا اور تھکے تھکے  
 کبھی کہیں بدلتا رہتا ہے افسوس کہ ہوشیاروں نے اس انتظام کو دیکھ کر انتظام سلامت  
 تو بکھا پر یہ نہ دیکھا کہ یہ انتظام کون کرتا ہے اور کیوں کیا ہے سو اسے ہر باغ و بہار میں سے  
 منہ پر یہ بات زیب نہیں دیتی اور اس موقع میں میری ایسی مثل ہونی جاتی ہے کہ تھوڑا  
 منہ بڑی بات مگر سہ گاہ باشد کہ کو دے کے نادان بہ بخل برہد و زند تیسے کہ میری جہاں  
 اور اپنی ہمہ دانی پرست جاؤ یہ بھی اسی قسم کی اس صانع سے الاطلاق کی کار سازی  
 کہ بڑوں کو عاجز کرے اور چھوٹوں سے بڑے کام لے لے ان کے انقلابوں کو دیکھ کر یوں  
 سوچتا ہے کہ کوئی اور بھی مختار کار ہے کہ جو چاہتا ہے سو کرتا ہے معذرا یہ بات سب کے نزدیک  
 مسلم ہے کہ جب کسی بات میں اختلاف ہوتا ہے تو فہم والے اپنی فہم پر عبور و سادہ کرتے ہیں اور  
 کم فہم اسکو دیکھتے ہیں کہ جو عقل فہم میں دوسروں کے زیادہ نظر آوین و عقل کی رو سے  
 کیا کہتے ہیں اور جو سب مساوی الاقدام ہوں تو یہ لحاظ رکھتے ہیں کہ زیادہ کس طرح ہیں  
 لہذا جو بات عقل میں خود نہیں آتی تو اس طرح سے اسے عقل میں لاتے ہیں میں بھی رہا  
 روشن پر چلتا ہوں اور اس قاعدے کو برتا ہوں تا حضرات دہریہ کی کج فہمی اور اپنی  
 راستی کی دلیل ہو جناب من لڑکے سے لیکر بڑے تک ہندو مسلمان انگریز یہود بیت پرست  
 آتش پرست جن سے جیسے دیکھیے اس بات پر پکا ہے کہ ہمارا کوئی فاعل ہے ہم اسکی مخلوق  
 اب تعجب ہے کہ دنیا کی چھاتیوں اور کونسلوں اور مشوروں میں تو اس قاعدے کے پابند



پر یہاں آکر فقط اس سبب کہ صانع نظر نہیں آتا وہ جاہلین اگر اقرار کرنے کے لیے دیکھنا  
 ہی ضروری ہے تو دیوار کے پیچھے سے دھوان دیکھ کر آگ کا کیون یقین کرتے ہو اور گھر  
 میں بیٹھے محسن میں دھوپ دیکھ کر آفتاب آسمان پر نکلا کیون سمجھتے ہو اور سڑک کے سر  
 قدم کا نشان دیکھ کر کسی کی رفتار کا کیون اقرار کرتے ہو یہاں آکر غیب سے ایک مضمون  
 دل میں آتا ہے اول اسے بیان کر لیں تو آگے چلوں وہ یہ ہے کہ اس قاعدے سے جیسا  
 نرا صانع کا ہونا ثابت ہوتا ہے بعد تفتیش کے یوں معلوم ہوتا ہے کہ اوسکا ایک ہونا بھی  
 ثابت ہوتا ہے ہر چند بظاہر یہ بات گو نہ خلاف معلوم ہوتی ہے کیونکہ ہمارے یوں کہتے ہیں  
 کہ عالم کے لیے تین خدا ہیں اور جب وہ یہ کہیں تو اُن کے مقابل میں اگر سارا جہان بھی  
 تو قابل اعتبار نہیں کیونکہ وہ ایسے عاقل ہیں کہ خلی عقل کا شہرہ یہاں تک ہوا ہے کہ  
 دانش فرنگ ضرب المثل ہو گئی اس طرح اور بہت سے یوں کہتے ہیں کہ خالق خیر اور شر  
 اور خالق شر اور ہے اول کو بزدان دوسرے کو اہل من کہتے ہیں اور بعض یوں کہتے ہیں  
 کہ بندہ جو کام اپنے اختیار سے کرتا ہو اُس کا خالق یہ خود ہی ہے اس سے بھی یوں سمجھا جاتا  
 کہ خالق کئی ہیں بہر حال ان سب مذہبوں کی قدر مشترک یہ ہے کہ خالق کئی ہیں سو اس  
 تقریر سے گوا یک دفعہ وہم آتا ہے کہ یہ قاعدہ یہاں نہ چلے مگر یہ ناکارہ اپنا مافی الضمیر بھی سن  
 کرتا ہو اگر اہل انصاف انصاف فرمایں پڑو رہا ہوں کہ میری گناہی کے باعث میری  
 بات سے اعراض کر کے اور دن کی روز عایت سے اونکی طرف نہ دیکھنے لگیں۔ مگر خیر  
 ہر چہ با و اباد یہاں تو اپنی بات کے اظہار سے فقط یہی غرض نہیں کہ سب لب لب لا  
 بلکہ اگر کچھ غلطی ہو تو اور دن کے طفیل سے شاید وہ نکلیا وے اس لیے جو کچھ عقل مار سائیں  
 آتا ہے پتہ تکلف عرض کرتا ہوں جناب من جو بات بظاہر خلاف عقل ہوتی ہے اوسکو بے  
 کوئی مانا نہیں کرتا مان اگر دلیل معقول دیکھتے ہیں تو اہل عقل مان لیتے ہیں پر جو بات  
 بے دلیل عقل غالب کے نزدیک مسلم ہوتی ہے جیسے دودنی چار اُس کے خلاف پر سود و سیلین



بھی ہوتی ہیں تو اس پر در نہیں ہو سکتی ایسے موقع میں یون ہی کہا کرتے ہیں کہ ہماری  
 عقل کا تصور ہے ہو نہ کچھ ان دلیلوں میں تو ہے اور یہ بات حقیقت میں مقبول ہے  
 مثل مشہور ہے غم شنیدہ کے یو مانند دیدہ دکھا ہر ہے کہ دھواں دیکھ کر دیوار کے پیچھے سے  
 جو آگ کا علم ہو جاتا ہے تو آنکھوں سے تو دھواں ہی دیکھتے ہیں پر دھواں یون کہتا  
 کہ دیوار کے پیچھے آگ بھی ہے سو دھوئیں کی زبان سے آگ کو سنتا آنکھوں سے دیکھنے کے  
 ہم بد نہیں ہو سکتا سو جہاں ایک طرف تو دلیل ایک بات کی خبر دے اور ایک طرف  
 عقل کو بے دلیل اسکے خلاف نظر آنے تو اہل عقل ہرگز پہلی بات کو تسلیم نہ کریں گے مثلاً ایک شخص  
 تو طلوع یا غروب کے وقت کسی تلبدی پر یا میدان میں کھڑا ہوا آفتاب کو زمین سے  
 اُونچا دیکھتا ہو اور ایک شخص آنکھوں سے تو نہ دیکھے پر گھڑی گھنٹہ کے حساب سے یون کہے  
 کہ آفتاب طلوع نہیں ہوا یا غروب ہو گیا تو اوسکا دعویٰ اس اول شخص کے پیش نہیں آتا  
 یونہی کہیں گے کہ گھڑی بگڑی ہوئی ہے اب ذرا کان دھر کر سنئے کہ نصاریٰ جیسے اسباب کے  
 قائل ہیں کہ عالم کے خدا حقیقت میں ہیں ہیں ویسے ہی اسباب کے بھی قائل ہیں کہ وہ  
 یقیناً حقیقت میں ایک بھی ہیں اور اسباب کے اثبات کے لیے سو اس کے کہ انجیل میں ہے  
 یا ہم اپنے باپ و اودن سے سننے چلے آتے ہیں کوئی دلیل بیان نہیں کرتے اور اہل عقل  
 کے نزدیک تین کا حقیقتاً ایک ہونا اور ایک کا تین ہونا ایسا ظاہر البطلان ہے کہ جیسا  
 دن کا رات ہونا اور رات کا دن ہونا بلکہ اس سے بھی زیادہ حتیٰ کہ عقل کے نزدیک  
 ظاہر ہونے میں کوئی بات اس سے زیادہ نہیں یہاں تک کہ دو کے ایک ہونے کے محال ہونے  
 میں اور اسے طرح چار پانچ چھ سات وغیرہ کے ایک ہونے کے باطل ہونے میں نصاریٰ  
 بھی سارے جہاں کے شریک ہیں پر تین کے ایک ہونے میں انجیل کے مقابلے میں کسی کی  
 تو کیا اپنی عقل کی بھی نہیں سنتے۔ اب میں پوچھتا ہوں کہ انجیل کی باتوں پر توجہ کوئی  
 نہیں کرے گا کہ اوسے صحیفہ آسمانی اور خدا کی کتاب سمجھے اور انجیل یا کسی اور کتاب کا



خدا کی کتاب ہونا بنظام پر بعید ہے اور نیز ہر کوئی کتاب تصنیف کر کے کہہ سکتا ہو کہ یہ کتاب آسمانی  
 اور خدا کا کلام ہے جتنا کہ کوئی سند نہ ہو کون مانے گا سو کوئی بہت کہے گا تو یوں کہے گا کہ حضرت  
 عیسیٰ نے اسکے کتاب اللہ ثابت کرنے کے لیے ہزاروں کرشمے دکھلائے سو یہ بات کسی کے  
 نزدیک ثابت بھی ہو تو یہ معنی ہونگے کہ حضرت عیسیٰ کا دعویٰ کر کے کرشموں کا دکھلانا تو  
 یوں کہتا ہے کہ انجیل کتاب اللہ ہے اور انجیل یوں کہتی ہے کہ تین ایک ہے اور ایک تین  
 غرض عقل کے نزدیک تین کا ایک اور ایک کا تین ہونا تو دو واسطوں سے ثابت ہوا  
 اور ایک کے تین ہونے اور تین کے ایک ہونے کو بے واسطے محال جانتی ہے اور میں کہہ  
 چکا ہوں کہ شنیدہ کے بود مانند دیدہ متہذا ہمیں کیونکر یقین ہو کہ جس انجیل میں اب یہ  
 بات لکھی جاتی ہے یہ وہی انجیل ہے کہ جسکے کلام خدا ہونے پر حضرت عیسیٰ نے کرشمے دکھلائے  
 تھے یا اوس کی بعینہ نقل ہے انوکھی باتوں کے یقین کرنے کی بجائے اسکے کوئی صورت سمجھ  
 میں نہیں آتی کہ یا عقل تسلیم کرے یا خبر صحیح پھونچے سو عقل کا تسلیم کرنا تو معلوم ہو چکا  
 باقی رہی خبر صحیح اوسکی یہ صورت ہے کہ اس کثرت سے اوسکے بیان کرنے واسطے ہوں  
 کہ عقل کو ان سب کا جھوٹا ہونا باور نہ ہو جیسے کلکتہ دلی کا ہونا کسی عاقل کو یہ احتمال  
 نہیں ہو سکتا کہ دلی یا کلکتہ کوئی چیز نہیں یہ خبر یوں ہی غلط اور ادوی ہوگی سو یہاں  
 اتنا ہونا تو معلوم ایک بھی یوں نہیں کہتا کہ یہ وہی انجیل ہے یا اوسکی بعینہ نقل ہے  
 بلکہ نصاریٰ ہی کے اقرار سے یوں ثابت ہوتا ہے کہ اصل انجیل سریانی یا عبرانی  
 زبان میں تھی اب انگریزی عربی فارسی اردو میں جو کچھ ہے اوسکے ترجمہ میں اور اصل کا  
 کہیں پتہ ہی نہیں ملتا اور یہ بات ظاہر ہے کہ ترجمہ کوئی ایک ہی کیا کرتا ہے گو اوسے  
 بیچھے سے اور لوگ نقل کریں سو ہو سکتا ہے کہ مترجم نے دیدہ و دانستہ کسی غرض کے لیے  
 کچھ بدل بدل دیا ہو یا اتفاق سے کچھ غلطی ہو گئی ہو اوسکی بعینہ نقل ہوتی رہی متہذا  
 جو ترجمہ دیکھیے کچھ کچھ دوسرے کے مخالف ہے اردو میں کچھ فارسی میں کچھ اور علیٰ ہذا



جب آج پاو جو واسطے کہ مسلمانوں کی طرف تحریک کا الزام برابر سنتے چلتے آئے ہیں بدل  
 سہل سے نہیں دہرتے تو میں زمانہ میں کسی کو اسباب بھی نہ بھی تھی اگر ایسا کیا ہو تو کیا بیسے  
 بلکہ خود پاویوں مسلمانوں کے مقابلے میں اسباب کا اقرار کیا کہ ان ہمارے علمائے ائمہ ساتھ  
 دیدہ و دستہ بلند یا ہو اور میں چالیس ہزار ہمارے سنو نہیں ہو کاتب میں اور باہر آؤں گے  
 جگہ کو متین کیا اب مجھے کہ ان باتوں کے دیکھنے کے بعد میرا صحیح نظر آتا ہے یا ایک کان میں ہونا اور میں کا  
 ایک ہونا الغرض ہمارے اقرار اور بھی لاکھ سے ثابت ہوا کہ عقیدہ فقط اپنی مانی ہوئی انجیل  
 کے بھروسے پر ہی میں جہان میں اور سوچ سمجھ سے اسے کچھ علاقہ نہیں اور امتنان کی  
 صورت میں جو ایک جانب کی ہتھکڑیاں یا ذاتی عقل پر نظر کرتے ہیں تو جب کرتے ہیں  
 کہ طرفین عقل کی رو سے کچھ بیان کریں اور جب یوں ہی دھینگا دھینگا کیسے جائیں  
 تو اس صورت میں اُن کا کچھ اعتبار نہ ہوگا یہاں وہ شبہ جو دانش فرنگ کے باعث دین  
 آتا تھا رفع ہو گیا اور معلوم ہوا کہ اس بات کے انکار سے اونگی دانش کا انکار لازم نہیں آتا  
 ان عقل کا اوہ نہ لگانا ثابت ہوتا ہے سو یہ اور بات ہے وہ اور بات اور عقل کے اوہ  
 نہ لگانے کی دلیل فقط یہی نہیں ہے کہ انجیل پر حوالہ کرتے ہیں اور عقل کا مذکور نہیں کرتے  
 بلکہ اونکے حال کے دیکھنے سے یوں نظر آتا ہے کہ ہم تن سارے کے سارے الاما شاہد دنیا  
 کی طرف توجہ ہیں آنکھوں میں دلی گر جا کا جانا دین کی باتوں میں گنا جاتا ہے سو وہ ہی  
 کسی کسی کو نصیب ہوتا ہے سو جب کو دین کی طرف اس قدر بے توجہی ہو اور انکی عقل کو لیکر  
 کیا چاہیں اس سے معلوم ہوا کہ اونگی دانش کا شہرہ بھی فقط اسی سبب سے ہے کہ جن  
 باتوں میں مشہور ہیں اونکی طرف اونکی کمال درجہ کو توجہ ہے اور اگر اور اونکو اتنی توجہ  
 اون کاموں میں ہو تو جب نہیں کہ اون سے زیادہ نہیں تو ادنیٰ ہو جائیں چنانچہ  
 جن علموں یا فنون میں ہندوستانی گھٹنے سے گھٹنا ملا کر اونکے ساتھ محنت کرتے ہیں  
 اون سے کچھ کم نہیں رہتے بلکہ بسا اوقات بڑھ جاتے ہیں الغرض دین کے حصے کی



توجہ بھی اس قوم کو دنیا ہی کی طرف معلوم ہوتی ہے چنانچہ ظاہر ہے پرالضاف کی جہاں  
ہو پھر کوئی نکر اور ون سے دانش دنیا میں فوق نہ لیجائیں سو اس قیاس پر یوں معلوم  
ہوتا ہے کہ جنہیں دین کی طرف زیادہ توجہ ہوگی اور جنہیں دین کی عقل میں یہ نسبت  
اور ابنائے جنس کے تفوق ہوگا اب بات دور جا پڑی کہنا تھا کچھ کہنے لگا کچھ خدائے  
چاہا تو کسی اور موقع میں اس بات کو پورا کر ونگا اب اس جھگڑے کو یہاں ہی چھوڑ کر  
پھر اسی مطلب کے پیچھے پڑتا ہوں کہ جس کا بیان کرتا تھا جناب من ہم اگر نصرا نیون کی  
خاط سے شرم اگر اس موقع میں بہت گفتگو نہ کریں اور بظاہر یوں کہیں کہ یہ قاعدہ  
یہاں اس طور سے نہیں چلتا پر قطع نظر اور دلیوں کے جو وحدانیت کے اثبات میں کافی  
ہیں یہی قاعدہ اور طرح سے یہاں جاری ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ ایک کے تین اور تین کے  
ایک ہونے میں نصاریٰ ایک طرف ہیں اور سارا جہان ایک طرف بلکہ نصاریٰ بھی  
غور سے دیکھیے تو عقل کی رو سے سب کے ساتھ ہیں تو موافق قاعدہ مذکورہ کے  
اونکا قول غلط ہوگا اور جب یہ قول غلط ہوا تو تین خداؤں کا ہونا جو اس قول کا نصف  
ہے قول بے قائل رہ گیا اور اگر سہلنا کہ نصاریٰ کا عقیدہ صحیح بھی ہو تو موافق مثل مشہور  
کے دروغ گور حاقظہ نباشد وہ آپ ایک ہونے کے قائل ہو گئے اور اپنی خلاف مرضی  
اس ایک قاعدے کو ثابت کر گئے اس تقریر سے نصاریٰ کا قول تو غلط ہوا پر بجانب اللہ  
غیب سے ایک اور بڑی بات حل ہو گئی کہ تفصیل اوسکی یہ ہے کہ یہ تو مسلم ہو چکا کہ عقل کے  
نزویک جو اعتبار اوس بات کا ہوتا ہے کہ جو بیواسطہ اوتکے نزویک مسلم ہوتی ہے اوسکا  
نہیں ہوتا کہ جو بیواسطہ کسی ضعیف یا قوی دلیل کے ہو سو بسبب اسکے جیسے ایک کا تین ہونا  
اور تین کا ایک ہونا غلط ہے ایسے ہی خدا کا بشر کی قسم سے ہونا محال اور غلط ہو کیونکہ یہ بات  
عقل کے نزویک بیواسطہ اور بیواسطہ ہے کہ خالق کسی بات کا محتاج نہوا اور بشر کو احتیاج لازم ہے  
وہ بھی یہاں تک کہ بھوک پیاس کو وہ موت صحت مرض وغیرہ کا اس پر زور چلتا ہو



پھر معلوم نہیں کہ سری رام اور کنتھیا جی اور حضرت عیسیٰ اور حضرت عزیر کو خدا یا خدا کا  
 بیٹا کیونکر سمجھ لیتے ہیں استدرت میں خداؤں کے متعدد ہونے کا اگر کہیں سے مجھ سے سوال  
 کیا بھی ملے تو یہ صاحب تو ہرگز خدا نہیں ہو سکتے اب باقی رہے وہ لوگ کہ خالق منقسم  
 اُنکے نزدیک اور ہے اور خالق شہر اور اور یا بندہ کو اپنے افعال اختیار یہ کا خدائی  
 جانتے ہیں اور نہ اختیار کی کائنات رشتہ وغیرہ کے خدا کو خالق سمجھتے ہیں سو انہیں خبر  
 کے لوگ بھی اپنا طرح سے ایک ہونے کے قائل ہوئے کیونکہ اول تو وہ اپنے آپ کو بڑے  
 محدود بن گئے ہیں اور اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ بھی توحید ہی کو اصل سمجھتے ہیں  
 اور دوسرے انکی اسی بات سے اُنکے ذمے توحید لازم آتی ہے کیونکہ بندہ تو مخلوق خدا  
 ہوا اور وہ ایک ہے اور اُسکے افعال اُنکی مخلوق ہوئی اور وہ لاکھوں کروڑوں  
 ایک ایک آدمی صبح سے شام تک ہر دن کی کام کرتا ہے اور ساری عمر کا تو کچھ ٹھکانا ہی  
 نہیں اور اس مذہب والے جنات اور فرشتوں کے بھی قائل ہیں اور یہ ہاذا  
 اور صاحب اختیار ہیں اور فرشتہ ہی فقط اُنکے نزدیک اس کثرت سے ہیں کہ کوئی  
 قسم کی چیز اُنکے برابر نہیں ہو سکتی سب سے بڑے تو اور بھی زیادہ ہونگے تو اس حدوت میں  
 بندہ کی مخلوقات خدا کی مخلوقات سے بڑھ گئی اور یہ بات خدا کی عظمت و قوت اور  
 بندہ کی پستی و ناچاری و عجز کے ایسی خلافت ہے کہ جیسے ایک کاتبین ہونا یا دیور  
 پانچ اور خدا کی عظمت و قوت اور بندہ کی پستی و ناچاری بھی سب کے نزدیک  
 خصوصاً اس مذہب والوں کے نزدیک مسلم الثبوت بلکہ بد غور کے اسی درجے کی ہے  
 اور سب کے شاید کسی کو کلام ہر اسی لیے میسر بھی ہی میں آتا ہے کہ اسکو مفصل لکھوں  
 مگر اس اندیشے سے کہ بات کہیں کی کہیں جا پڑے اور مطلب رہ جائیگا فقط اتنا اشارہ  
 کافی سمجھ والوں کے لیے کیے جاتا ہوں کہ وہ دونی چار جو عقل کے نزدیک یقینی ہے تو  
 اُسکے ہی معنی ہیں کہ جب قائل دو کے معنی اور چار کے معنی اور دو کے دو نے ہوئے ہیں



خوب سمجھ لے گا تو پھر نہیں ہو سکتا کہ دو دو لنی پانچ یا دو دو لنی تین شلا کہنے لگے ہاں  
اگر دو کے معنی تین اور دو لنی کے معنی اکن سمجھ لے تو پھر وہ قیامت تک دو لنی چار  
نہ کیگا بلکہ دو دو لنی تین ہی کہے جائیگا اس طرح جو خدا کے معنی اور عظمت اور قدرت  
کے معنی خوب طرح سمجھ لے گا تو پھر اس سے نہیں ہو سکتا کہ خدا کو عظیم نہ کہے یا قدرتی نہ سمجھے  
اور اس طرح جب بندہ اور عزیز کے معنی سمجھ لے گا تو پھر اس کو قدر و عظیم نہ کیگا اور جو اس پر  
بھی اپنی وہی مرغی کی ایک ٹانگ گائے جائے اس سے کلام نہیں تیسرے یہ ہی کہ سب  
جانتے ہیں کہ اگر افعال اختیار یہ انسان کے اختیار میں ہیں تو اختیار تو انسان کے اختیار  
میں نہیں کیونکہ یہ تو کوئی فعل نہیں جو اسے بھی اختیار ہی نہیں بلکہ جیسے آدمی ہوتا  
اور اندہ پیدائشی ہونا یا انکھیا را ہونا یا گوگاہر پیدائشی ہونا یا خلافت اس کے اختیار میں  
نہیں خدا نے جیسا بنا دیا بن گیا اختیار بھی خدا نے پیدا کیا ہے قطع نظر اس کے ظاہر ہونے کے  
اختیار تو جہان کے ساتھ ہیں جب یہ نطفہ یا اور کچھ تھا تو نہ جان تھی نہ اختیار تھا جب  
خدا نے جان عطا کی اختیار بھی عطا کیا بہر حال اختیار خدا کا پیدا کیا ہوا ہے اس طرح قدرت  
جو انسان کو عطا کی ہے وہ بھی خدا ہی نے عطا کی ہے جب مائتہ یا پاؤن کشی کا پتل ہو جائے  
اور قدرت جاتی رہتی ہے پھر کیون نہیں ہو سکتی قدرت پیدا کر کے کام کرنے لگتے اور ایک  
ایک کام میں سوائے قدرت اور اختیار کے مائتہ پاؤن آنکھ ناک وغیرہ کی ضرورت پڑتی  
ہے پھر ایک ایک کام کے سبب ہزار دن ہوتے ہیں اور یہ سب بتما ہوا ان کے ہمارے  
اتفاق سے خدا ہی نے پیدا کیے ہیں اور بندہ خود خدا کا بنایا ہوا ہے غرض جتنے ایک کام  
کے سامان ہیں وہ تو سب کے سب خدا کے بنائے ہوئے ہیں پھر بندہ کیونکر خالق ہو سکتا ہے  
بھی بندہ اگر آپ کو خالق سمجھے تو بعینہ یہ ایسی مثال ہے کہ دو شخص ایک کھیت کی پیداوار  
پر ٹکرا کرین آدھین ایک دوسرے سے اقرار کرے کہ جس کھیت میں یہ کھیتی پیدا ہوئی ہے  
وہ کھیت بھی تیرا ہے اور بیج بھی تو نے ہی ڈالا اور پیل پل پاتھا اور جو کچھ یہاں بیج کو



بڑے سے لے کر اچانک اشمال میں آئے وہ بھی سب تیرے ہی تھے اور بروہی بھی سب تیرے  
 ہی طرف میں آیا یہ سب کچھ ہے لیکن پیداوار میری ہے مگر ایسے ظالم کا جواب بجز سزا  
 اور کچھ نہیں ہوتا اور ہر اہل فہم یون ہی سمجھ جاتا ہے کہ یہ تجوٹا ہے اور دوسرے آدمی کا  
 دعویٰ بتاتا ہے الغرض اس وجہ سے بھی اس قول سے اس قول وادوں کو وجہ کا  
 بنا چاری اقرار کرنا پڑا اور خلافت اُن کے دعوے کا بالکل اونیہین کے دعوے سے لازم  
 آیا یہ ایسی بات ہے کہ جیسے کوئی کہے کہ میری بیوی راند ہو گئی یا میرا پوتہ یتیم ہو گیا  
 ظاہر ہے کہ اوسکا ہونا اور یہ کہنا خود اُس کے دعوے کی تکذیب کرتا ہے تو گوئی ہر یون  
 یون کہے کہ میرا پوتہ یتیم ہو گیا یا میری بی بی بیوہ ہو گئی پر حقیقت میں یون کہتا کہ  
 کہ میری بیوی سہاگن ہے اور میرے بیٹے کا باپ زندہ ہے ایسی ہی اس طرح یہ فرقہ  
 بھی بظاہر تو یون کہتا ہے کہ افعال اختیاری کو بندہ پیدا کرتا ہے اور حقیقت میں  
 اور پر وہ یون کہتا ہے کہ خدا ہی پیدا کرتا ہے اس صورت میں یہ فرقہ بھی تو حید کا قائل  
 ہوا باقی رہے وہ لوگ جو خالق خیر اور خالق شر کے جدا جدا قائل ہیں ان کو بھی اگر  
 بغور دیکھے تو ایک خدا کے قائل ہیں اور اُن کے قول سے بھی مثل فرقہ سابقہ کے اُن کے  
 قول کا خلافت لازم آتا ہے تفصیل اسکی موقوف ایک مقدمے پر ہے اول اسے کان  
 دہر کر سنیے من بعد مطالب کی بات عرض کرونگا جناب من ہم جو بُرے کام کرتے ہیں مثل  
 چوری زنا وغیرہ اور اُس کے کرنے سے بُرے کہلاتے ہیں اور ہماری طرف وہ بُرائی  
 عائد ہوتی ہے اگر خدا کو اُن کاموں کا خالق کہینگے تو اُسکی طرف اُن کی بُرائی  
 رجوع کر گئی یا نہیں اور اسے بھی ہم اُن کاموں کے سبب بُرا کہہ سکیں گے یا نہیں  
 سو ان دو فرقوں کے گمان میں تو ظاہر کی رو سے انسان میں اور خدا میں کچھ  
 فرق نہ معلوم ہوا اور یہ دھوکا پڑا کہ جیسے ہم بُرے کاموں کے کرنے سے بُرے کہلاتے ہیں  
 خدا کو اُن کا خالق قرار دینگے تو خدا کا بھی بُرا ہونا لازم آئیگا اس بچاؤ کے لیے عقوبت

روایت اس از خودی کا خالق نہیں



تو یوں کہا اور آنکھوں سے رون پر اس سچدان کے فہم ناقص میں یوں آتا ہے  
 کہ یہ کچھ بات نہیں پیدا کرنا کجا اور کام کرنا کجا ان دونوں میں زمین آسمان کا فرق  
 ہے قیاس کرنے کے لیے یہ بات ضرور ہے کہ دونوں چیزیں ایک سی ہوں اگر یہی  
 قیاس ہے تو ہم کہتے ہیں کہ ناپاک چیز کے لگنے سے چیز ناپاک ہو جاتا کرتی ہے پر نور آفتاب  
 پاخانہ پشیا پر پڑتا ہے اور ناپاک نہیں ہوتا بلکہ اولٹا اوسے بھی منور کر دیتا ہے  
 اس طرح خدا کا نور ہر چیز کے وجود کا محیط ہے پر اُن چیزوں کی بُرائی اُسکو لازم  
 نہیں آتی بلکہ غور کے بعد یوں معلوم ہوتا ہے کہ بُری اور ناپاک چیز کا جس جگہ وجود ہوتا ہے  
 وہ جگہ ہی بُری اور ناپاک ہو جاتی ہے اور اُسکا بنانے والا بُرا اور ناپاک نہیں ہو سکتا  
 ظاہر ہے کہ اگر ہوشیار اور کارگر کوزہ گر جان بوجھ کر کوئی بُری سی شکل کا برتن بنا  
 یا کوئی بُرا مشاق خوشنویس دیدہ و دانستہ ایک بُرا لفظ کسی کا غد پر لکھ دے یا کوئی  
 آدمی کسی چیز سے کچھ پاخانہ اُٹھا کر کسی کپڑے وغیرہ پر ڈال دے تو اُس برتن اور اُس  
 حرف ہی کو بُرا کہینگے اور کوزہ گر اور خوشنویس کو بُرا نکھیں گے اور اُس کپڑے کو  
 ناپاک سمجھیں گے پر اُس آدمی کو چہنے اُسے ناپاک بنا دیا ناپاک نکھیں گے اور جس صورت  
 میں ہمارا تنازع ہے وہاں یوں نہیں ہے کہ انسان اُن حرکات اور سکنت کا محل ہو  
 اور مقام ہے سو اُنکی بُرائی سے اگر انسان بُرا ہو جائے تو عجب نہیں پر خالق بُرا نہیں  
 ہو سکتا دیکھنے کی جاسے کہ بتلیوں کے سانگے والے کسی پتلی سے تو اچھا کام لیتے ہیں اور  
 حرکات موزون اور خوش آئندہ مثل ناچ وغیرہ کے کراتے ہیں اور کسی پتلی کو یوں نہیں  
 بقاعدہ ہلاتے ہیں اور حرکات ناموزون کراتے ہیں تو سب یوں نہیں کہتے ہیں کہ فلاں  
 پتلی خوب ناچتی ہے فلاں بُری پریوں نہیں کہتے کہ پتلی والا خوب ناچا یا بُرا ناچا یا اسے  
 بُرا کیا بلکہ اُسکا بُری طسرح پچانا بھی اُسکی نسبت اچھا ہی گنا جاتا ہے اسی لیے کہ  
 اُسکی غرض جو تماشا ہے دونوں کاموں سے خوب نکلتی ہے الغرض بُرے کام کے پیدا



کرے سے خدا کی طرف برائی عام نہیں ہو سکتی اور جب برائی عام نہ ہو لی تو اس کے تقنین  
 برا بھی نہوا اور جب برا نہوا تو اچھا ہو گا اور جب برے کام بھی خالق کے حق میں اچھے  
 ہوئے تو خالق تو بھی خالق خیر ہوا اور خالق خیر تو اس کے نزدیک ایک ہی ہے تو جنہیں  
 وہ دو بتاتے تھے وہ ایک ہی نکلا اور یہ بات کچھ محال نہیں کہ ایک کام ایک کے حق میں  
 اچھا ہو اور ایک کے حق میں برا کہو اسلئے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ چور اور قطاع الطرق  
 کو تید کرنا مار مارنا ان کے حق میں برا ہے پر بادشاہ کے حق میں اور اس کی سلطنت کے  
 انتظام کی درستی کے لیے ایسا ہی ہے کہ جیسا کار گزار و نگار نظام و اکرام کرنا جس کے لئے  
 اور سیاست بادشاہ کے حق میں و دونوں خیر ہی ہیں پر جس کے ساتھ کیجاتی ہے اس کے حق میں  
 رعایت بہتر ہے اور سیاست بدتر الغرض یہ فرقہ بھی اپنے خلافت مرنے کے سبب سے  
 ہولیا اور ہنود کو بہت سے اوتاروں کے قائل ہوئے پر نگار ایک ہی کو جانتے ہیں بلکہ  
 اپنی غلط فہمی سے جسکی طرف سے ابھی اشارہ گذرایوں کہتے ہیں کہ وہ سب اسی کا ایک  
 منظر ہیں وہی صورتیں بدل بدل کر مختلف وقتوں میں ظاہر ہوا ہے باقی رہے بت  
 یا اور معبود اس کے سوا انہیں خالق نہیں سمجھتے ہیں گو عبادت کرتے ہوں جس کے قاعدہ  
 مذکورہ سے جوہ حسن ہمارا مطلب ثابت ہوا کیونکہ اوسمیں تو زیادہ ہی کو دیکھتے ہیں  
 اور یہاں سب ایک ڈال ہو گئے اور اگر بالفرض والا تقدیر یوں کہیں کہ یہ فسطح  
 کی طرح باقیوں کے جو موجد ہیں موافق نہیں تو بھی اس قاعدے سے یہ مطلب ثابت  
 ہو جائیگا کیونکہ ابتداء آفرینش عالم سے اب تک سب موجد و نگار حساب کیجیے اور اچھے  
 حاصل جمع ان فرق مذکورہ کا نکال لے تو انکو اس کے ساتھ نسبت عشر عشر کی بھی ہوگی  
 پھر انہیں وہ وہ صاحب کمال گذرے ہیں کہ بیان نہیں ہو سکتا حکماء و یونان اور  
 پیشوایان بنی اسرائیل کہ جنہیں وہ اپنا بنیادی کہتے ہیں اور پیشوا اور علماء اہل اسلام  
 کو ایک پلے میں رکھیے اور اراکین فرقہ ہائے مذکورہ کو ایک پلے میں پھر انہیں قیست



اور ان کے اقوال کو ان کے اقوال سے موازنہ کیجیے اور محنت اور توجہ کو جو دین کی طرف  
 رکھتے تھے انہی بے توجہی اور غفلت سے ملائیے اور انہی کے کہے کہ کس طرف تھے اور انہی  
 پر چند اس تقریر کے بعد کچھ حاجت نہیں کہ اثبات توحید کے لیے کچھ اور بیان کیجیے کیونکہ  
 جیسے اس قاعدے سے توحید ثابت ہوئی یہ بھی ثابت ہو گیا کہ کوئی جہان میں سنسکر  
 توحید ہی نہیں کہ اس کے مقابلے میں کچھ لکھیے ہر کوئی توحید کا مقرر ہے گو اسے اپنے اقرار کی  
 خبر ہو یا نہ ہو اور ان لوگوں کی دلیلون کا حال بھی معلوم ہو گیا جو خلاف توحید پر تکیہ  
 جمائے ہوئے بیٹھے ہیں مگر اس لحاظ سے کہ اس قاعدہ سے مطلب کا ثبوت ملتی ہو تا ہے یعنی  
 نہیں ہوتا جیسے اس قاعدہ کی تقریر کے ضمن میں اور ان کی دلیلون کا فاسد ہونا یقیناً  
 معلوم ہو گیا ویسے ہی اپنے مطلب کے لیے بھی کوئی ثبوت یقینی چاہیے دشمن کے گھر کے  
 ڈھانچے سے اپنا گھر نہیں بنتا اپنا گھر تو بنائے ہی سے بنتا ہے اسی لیے جو کچھ فہم نارسا ہیں  
 آتا ہے اہل انصاف کی خدمت میں گزارش کرنا ہوں حضرت من اگر دو یا کئی مصانع  
 ہونگے تو لازم آئیگا کہ یہ عالم بالکل غسیت و نابود ہوتا کیونکہ یہ تو ہم یقیناً جانتے ہیں کہ  
 جو خدا ہو گا اوسمیں کوئی کسی طرح کی کسر نہ ہو گی اگر کسر ہو گی تو ہم میں اور اوسمیں  
 کیا فرق رہا ہم بھی تو بندہ اسی سبب ہیں کہ ہم میں طرح طرح کے نقصان ہیں اور  
 جسمیں نقصان ہوتا ہے وہ آپ سے موجود نہیں ہو سکتا ورنہ اوسے وجود کا اختیار  
 ہوتا تو اپنے لیے ساری خوبیوں موجود کر لیتا جسے کسی چیز کا اختیار ہوتا ہے وہ اپنے لیے  
 کب کمی کرتا ہے جب یہ بات قرار پائی تو یہ ہو ہی نہیں سکتا کہ آدھے مخلوقات ایک کے  
 ہوں اور آدھے ایک کے ہوں نہیں تو ہر خدا میں آدھوں آدھ کی خدائی کی کمی اور  
 کسر ہو گی بلکہ ہر خدا ساری ساری خدائی کا مالک ہو گا اس صورت میں جیسا وہ کامل  
 ہو گا دوسرے پر بھی اوسکی تاثیر کامل ہی پڑیگی اس واسطے کہ موجودات اور خالق کی اسی  
 مثال ہے جیسے آفتاب یا چاند وغیرہ اور زمین آسمان وغیرہ کی آفتاب سے آفتاب



کی طرح کا اور چاند سے چاند کی طرح کا نور پھیلتا ہے اور ہر ایک کو حسب حوصلہ نور کر دیتا ہے  
 اور چیزیں تو نقطہ نظر سے لگتی ہیں پر آئینہ کا اور شہی نور سے کچھ اور حال ہو جاتا ہے نور بھی نور ہو سکتا ہے  
 اور وہ بھی نور کر دیتا، انقرض جتنا چاند سورج میں فرق، اتنا ہی اُنکی شعاعوں میں اور وپزیر  
 منور ہو نہیں فرق جو پس جب خدا کا وجود پڑا ہی کامل ہوا تو مختصر بہت کامل ہی مخلوقات میں  
 وہ درجہ و سربت کرتا اب اگر ایسے ایسے دو یا کئی خدا ہونگے اور مخلوقات مشترک ہوگی تو ہر طرف سے  
 کامل ہی بلکہ وجود ہر مخلوق کے اندازہ اور حوصلے کے موافق آگے گزریں گے کہ ہر بالشت میں بالشت ہے  
 اور ہم دیکھتے ہیں کہ ایک سانچے میں دو چیزیں اور ایک سر پتھر کے برتن میں دو سیر  
 اناج اور ایک جوتی میں دسے دسے دو قدم اور ایک انگرکھ میں آؤسکے موافق  
 دو بدن اور ایک بنیام میں آؤسی مقدار کی دو تلواریں اور ایک مکان میں آؤسی  
 کی گنجائش کے موافق دو چند اسباب نہیں سماتا اور جو دھینگا دھینگے سے ایک میں  
 دو کو توڑنے لگتے ہیں تو وہ سانچے اور وہ برتن وغیرہ ٹوٹ پھوٹ کر برابر ہو جاتے ہیں  
 سو اگر دونوں خداؤں کی طرف سے پورا پورا وجود ایک مخلوق میں سمائے لگے تو بیشک  
 وہ مخلوق معدوم ہو جائیگی مان اگر خدا سے تقائے کے وجود کا کمال ثابت ہوتا بلکہ اتم  
 نقصان کا ہوتا تو یوں بھی کہہ سکتے کہ جیسے دو چراغوں کا نور بیکر کامل نور ہو جاتا ہے  
 ایسے ہی دو خدا کے وجود کا ہر توہ بلکہ کمال کو بھونچ جاتا ہے مگر چونکہ اوسکا کمال بہت  
 ہو چکا ہے تو اب بجز معدوم ہو جانے کے چنانچہ مرقوم ہوا اور کچھ نتیجہ دو خدا کے وجود کے  
 پر آؤسکے سے ملنے سے حاصل نہ ہوگا ان دو وجودوں سے تو وہ ایک ہی جگہ جس سے بجا توڑ  
 مہذا ہم بوجھتے ہیں کہ دو وجود دو خدا کی طرف سے مخلوق کو ملے ہیں اگر ہر ایک  
 ہی خدا کے خزانے میں ہوتے تو بیشک دونوں بلکہ ایک سے بڑھ جاتے پس اسدور میں  
 ہر خدا میں آؤھوں آؤھ کا نقصان نکلا سو ہمارا ایسے خداؤں کو نہیں نقصان  
 اور کی ہو سلام ہے ہم اوسے ہی خدا جانتے ہیں جو بے عیب اور بے نقصان ہے اور



اوسى سے وجود کون و مکان ہے سب چیزیں اوسى کے سہارے اور بھروسے پر قائم ہیں  
 وہ کسی کے سہارے کا محتاج نہیں وہ سبکی اصل ہے اور سب اوسى کی فرع ہیں اور کیون نہ  
 جس کا رخانہ کو دیکھیے ایک اصل پر قرار ہے نور آفتاب کو دیکھیے تو ہزاروں مکانوں  
 اور ہزاروں روشندل نون میں جدا جدا جلوہ دکھلا رہا ہے پر سب کو آفتاب کے ساتھ  
 رابطہ ہے جو اوس سے ٹوٹ کر بگاڑ لے تو ایک کا بھی پتہ نہ ہے عدد کے سلسلے کو نظر کیجیے تو  
 اول سے الی غیر النہایت پھیلا ہوا ہے کہیں دوہین کہیں تین کہیں چار کہیں پانچ کہیں  
 دس کہیں بیس کہیں سو کہیں ہزار علیٰ ہذا القیاس اور سپر کہیں جذر کہیں مجذور  
 کہیں حاصل ضرب کہیں مضروب کہیں فیہ کہیں حاصل قسمت کہیں مقسوم  
 کہیں مقسوم علیہ وغیرہ پر سبکی اصل وہی ایک ہے اگر ایک نہ تو سب شیطان کی سی  
 انٹری سلسلے اعداد کے نسبت و نابود ہو جائیں۔ موجوں اور بلبلوں کے کارخانوں کو  
 دیکھیے تو سبکی اصل وہی ایک لگتی ہے شاخوں کو دیکھیے تو سبکی اصل جڑ ہے آدمی وغیرہ کو  
 دیکھیے تو سب ایک اصل میں جیسے انسانیت وغیرہ کیے مشترک ہیں سب طرح حسیطت  
 نظر پڑتی ہے کوئی ایسا کارخانہ دیکھا نہیں جاتا کہ جس کا کوئی سر منشا نہیں ہے ہزاروں  
 سر منشاؤں کو دیکھیے تو اون کا کوئی اور سر منشا ہے اور سب طرح اوپر تک چلے چلو مثلاً  
 مجھ میں غم میں ہندو مسلمان نصاریٰ میں تو آدمیت مشترک ہے اور سر منشا ہے اور  
 آدھ سے ہر فرد شیر میں اپنی حکومت پھیلا رکھی ہے اور اپنے احکام مثل کلام گفتگو شکل  
 صورت کے جاری کر رکھے ہیں تمام اوسى رعیت تا بعد ازین جو صورت ملتی ہے او  
 سے انکار نہیں ہو سکتا جو ابتداء ملا اوس سے بدل نہیں سکتا بول چال کا تمغا اپنے جی  
 سے دور نہیں کر سکتا اسی طرح گھوڑوں میں اور سر منشا ہے اور گدھوں کی اور  
 اصل ہے اور کتوں کی اور اصل ہے ان سب اصلوں کی اصل جاندار ہونا ہے اور ہر جاندار  
 کی علاحدہ اصل اور اون کا اوہی سلسلہ اور اوہی سر منشا ہے پھر اونکی اصل اور



جامداروں کی اصل حیثیت کی حکومت ہے اس بطور پر تک جیلے چلو سارے عالم میں  
 وجود کا اشتراک ہے پر چونکہ شے مشترک عین اشیاء متعدد وہ نہیں ہو سکتی ہے تو تعدد  
 کیون ہو یوں سمجھ میں آتا ہے کہ وجود عین عالم اور عین موجودات نہیں بلکہ باہر  
 کہ بولا کرتے ہیں فلالی شے موجود ہے اور فلالی موجود نہیں یوں معلوم ہوتا ہے کہ  
 وجود عالم کی ذات سے ایک جدا چیز ہے نہیں یوں نہو سکتا کہ ایک شے کبھی موجود ہو  
 کبھی نہ ہو بلکہ ہمیشہ ہمیشہ موجود رہتی مہذا سب کا وجود یکساں نظر آتا ہے یعنی سب طرح  
 آسمان زمین کو موجود کہتے ہیں ویسے ہی ہمیں تمہیں موجود کہتے ہیں وہاں وجود کا  
 کچھ اور نام نہیں ہو گیا یہاں کچھ اور نہیں ہو گیا بلکہ جیسے دھوپ کہیں ہو وہو یہی  
 کہیں گے ایسے ہی عالم میں ہر جگہ وجود کو وجود ہی کہتے ہیں یہ نہیں کہ جیسے دھوپ میں  
 اور چاند کی چاندنی میں فرق ہے کہ اوسکے سبب وہ نام ہو گئے ہیں آسمان زمین کے  
 وجود کا کچھ اور نام ہوا اور ہمارے تمہارے وجود کا کچھ اور نام ہوا ان جیسے دھوپ  
 سخن وسیع میں زیادہ آتی ہے اور دیر تک رہتی ہے اور سخن تنگ میں کم آتی ہے  
 اور تصویری دیر رہتی ایسی ہی زمین آسمان کا وجود بڑا ہے اور دیر پا ہے اور ہمارا  
 تمہارا وجود کم ہے اور چندان دیر پا نہیں اتنے اشتراک وجود کے قریب سے معلوم ہوا  
 کہ وجود عالم عین اور عالم میں فرق ہے یہ دونوں بالکل ایک شے نہیں بلکہ باہر  
 کہ ایک شے کبھی موجود ہوتی ہے اور کبھی معدوم یوں معلوم ہوتا ہے کہ وجود عالم ایک  
 خارجی چیز ہے اور ایک عارضی شے ہے اصلی اور ذاتی نہیں اور جب وجود عالم عارضی  
 اور خارجی اور مستعار ٹھہرا اصلی اور ذاتی ہوا تو ہم بقیاس اس بات کے کہ جیسے گرم  
 پانی کی گرمی جو عارضی خارجی مستعار ہے آگ کی عطا کی ہوئی ہے جیسی گرمی اصلی اور ذاتی  
 ہے یا جیسے قلمی وار آئینہ کا نور جو آفتاب کے مقابل ہوا اصلی نہیں بلکہ آفتاب کا نفیس  
 مہکا نور اصلی اور ذاتی ہے بالیقین یوں سمجھتے ہیں کہ ایسے ہی عالم کا وجود اصلی



اور ذاتی نہیں ایک شے عارضی ہے کہیں خارج سے ایسے موجود سے ملا ہو گا جس کا وجود اصلی  
 ہو گا وہ بجز صانع کے اور کون سے غرض یہاں سے یہ جی ثابت ہو گیا کہ یہ عالم خود بخود وجودی نہیں  
 موجود نہیں بلکہ اسکے لیے کوئی موجود ہے اور یہ وہی پہلی بات ہے کہ جس سے اس رسالہ کا  
 شروع ہوا ہے الجملہ اس بات سے تو تسلی ہوتی کہ اس عالم کا وجود اصلی نہیں بلکہ ایک  
 عارضی ہے تو جیسے گرم پانی کی مثلاً گرمی جو اصلی نہیں عارضی ہے آگ کا فیض ہے جسکی  
 گرمی اسی ہے پس ایسے عالم کا وجود جو عارضی ہے کسی موجود اصلی کا فیض ہو گا اور وہ  
 موجود اصلی ہی اس عالم کا خدا ہے مگر چونکہ سب کا وجود ایک طرح کا نظر آتا ہے چنانچہ اوپر  
 مذکور ہوا تو جیسے آفتاب سے گوہر ارجا جگمگ دھوپ پھیلے ہر سبکی سب ایک ہی آفتاب کا فیض ہو  
 ایسے ہی یوں سمجھنا چاہیے کہ تمام عالم کا وجود بھی ایک موجود حقیقی اور اصلی کا پر توہ ہے  
 سو اس سے ہی ہم خدا کہتے ہیں باقی رہا یہ شبہ کہ ہمارے مانا کہ موجودات کے وجود میں اس طرح کا  
 فرق نہیں جیسے دھوپ میں اور چاند کی چاندنی میں سب کا وجود ایسا ہی یکساں نظر  
 آتا ہے جیسے اس میدان کی اور اوس میدان کی دھوپ پر اگر فرض کریں کہ آسمان پر  
 کئی آفتاب ہوں تو جیسے بہت سے ستاروں کا نور مگر رات کو یکساں نظر آتا ہے ایسے ہی  
 اُن آفتابوں کا نور بھی بلکہ یکساں ہی نظر آئے تو اگر اسی طرح کئی صانع بھی ہوں  
 اور سب کے وجود کا پر توہ بلکہ یکساں نظر آتا ہو تو کیا بعید ہے سو اس شبہ کا جواب اولیٰ قیوم  
 ہے کہ ابتداء میں اس تقریر کے یہ معلوم ہو چکا ہے کہ جس کا رخا نہ کو دیکھیے وہ کسی ایک چیز  
 منقطع ہوتا ہے اور جس سلسلے کو دیکھیے کسی ایک پر ملتے ہوئے چنانچہ دو چار مثالیں آتی ہیں  
 دھوپوں کا کارخانہ آفتاب پر تمام ہوتا ہے اور عدد کا سلسلہ ایک پر اور موجودات کے  
 پانی پر اور سوا اسکے اور بھی بیان کی گئیں سو معلوم ہوا کہ جتنے جہان میں ہم پیدا ہوئے ہیں  
 وہ کسی ایک شے کی طرف سمٹتے چلے آتے ہیں جیسے مخروط یا زاویہ یا گاج کے ٹیچے کی جانب  
 ایک نقطہ پر سمٹتے چلے آتے ہیں اب ہم پوچھتے ہیں کہ وحدت اختیار مذکور بھی اس سے



اشیا موجودہ میں سے ہے جسے موجود کی قسم میں سے ہے جیسے ہم غم انسان کی قسم میں سے اور پھر اشیائے مذکورہ کی وحدت کا وجود بھی عارضی ہے کیونکہ آفتاب پانی وغیرہ کے بہت ٹکڑے ہو سکتے ہیں چنانچہ ظاہر ہے اصلی جیب ہوتا کہ انکی وحدت کسی طرح زائل ہو سکتی جسے کسی طرح سے تقسیم نہ ہو سکتی اور کثرت کی گنجائش ہوتی تو اس صورت میں جیسے عالم کا وجود عارضی ہے یہ بھی عارضی ہوگی اور اسی موجود اصلی کا فیض ہوگا جیسا کہ فیض وجود عام ہے تو بیشک اس کے اندر وحدت بھی اصلی ہوگی اور یہی ہمارا مطلب ہے۔  
 تجلیات کثرت کے کہ حقیقت میں وجود کی اقسام میں سے نہیں غلطی کے باعث اس سے موجودات میں سے شمار کرنے میں بلکہ جیسے وحدت کی اصل وجود ہی کثرت کا جسے عدم ہے کیونکہ جو دیکھتے ہیں کہ نور آفتاب ایک ٹکڑا وحدت ہے پر اگر دیوار میں ایک مکان کے دو روشندان برابر ہوں تو سبب بیچ کی اندھیری کے ہر روشندان کا نور جدا معلوم ہوگا غرض یہ کثرت اندھیری کے سبب معلوم ہوتی ہے اگر ادھر ادھر بیچ میں اندھیرا ہو تو جیسے دیوار کو مکان بیچ میں سے اٹھا ڈالیں تو سب جگہ نور ہی ہو جاوے اور یہ فرق اور امتیاز اور تذبذب کا نام کثرت ہے باقی رہی اور چونکہ اندھیرا نور کے ہونے کو کہتے ہیں اور یہی عدم کا تو معلوم ہوا کہ یہ کثرت عدم کے باعث معلوم ہوتی ہے کچھ وجود کے اقسام میں سے نہیں نقص کوئی ہون نہ ہو کھا کھاٹے کہ کثرت بھی تو وجود کے اقسام میں سے ہے اور وہ وجود عالم عارضی ہے تو یہ بھی کثرتی موجود حقیقی کا فیض ہوگا تو لازم آئے گا کہ کثرت بھی خدا کے اندر کیونکہ دوسرے کو فیض اسی چیز کا ہوتا ہے جو اپنے اندر ہوتی ہے آگ میں اگر گرمی ہو تو دوسرے کو گرم کیا اگر کرے اس تقریر سے یہ بھی ثابت ہو گیا کہ جو اوصاف وجود کے اقسام میں سے ہیں اور عالم میں پائے جاتے ہیں جیسے مثلاً بننا ہونا تو وہ ضرور ہیں کہ خدا کا بننا بھی ہوتا اور جو اوصاف عدمی ہوں جیسے مثلاً نابینا ہونا وہ ضرور ہیں کہ خدا میں نہیں اور یہ بھی ثابت ہوگا کہ جو موجود اصلی ہو اور میں کسی طرح تقسیم کی گنجائش نہ



نہیں تو وحدت ہو اوصاف وجودی میں سے ہے چنانچہ انجی ظاہر ہوا او سمین اصلی نہو حالانکہ  
 یہ محال ہے کہ وجود تو اوسکا اصلی ہو اور سب قسم کا وجود موجودات کو اوس سے ہونے اور  
 ہر طرح کے وجود کا وہ معدن اور منبع ہو اور پھر او سمین یعنی قسم کے اصلی نہوت اور یہ بھی  
 ثابت ہوا کہ وجود اوسکا عین ذات ہے اور ذات اوسکی عین اوصاف ہے اور اوصاف اوسکے  
 عین وجود ہیں یہ نہیں کہ ذات اوسکی اور ہے اور اوصاف اور ہیں اور وجود اور ہے ورنہ  
 وخرابیان لازم آئے گی ایک تو یہ کہ او سمین وحدت اصلی نہو حالانکہ اوسکی وحدت کا اصلی ہونا  
 ابھی ثابت ہوا دوسرے یہ کہ جیسے ہمارا وجود بسبب اوسکے کہ ہماری ذات پر ایک شے زائد ہے  
 عارضی ٹھہرا ایسی ہی اوسکا وجود بھی عارضی ہو گا پھر وہ موجود اصلی کیون ہو گا القصد وہ  
 ایک شے مفرد بسیط ہے کہ عقل میں اوسکا مرکب ہونا کس طرح نہیں آسکتا اور ان مضامین کی  
 شرح خدا کو منظور ہے تو کہیں آئندہ کجائیگی و دوسرے جواب کہ جس سے تقریر دلیل مرفوم بالاین  
 احتمال تعدد صانع کی گنجائش نہ ہے یہ ہے کہ اگر مثل دو آفتابوں کے کسی صانع ایجاد عالم  
 میں شریک ہوں تو وہ دونوں جیسے صانع ہونے اور موجود اصلی ہونے میں شریک ہونگے  
 ویسے ہی کسی بات میں علحدہ بھی ہونگے کیونکہ جہاں تعداد اور اشتراک کسی بات میں پائے جاتے  
 ہیں وہاں لازم ہے کہ کسی بات میں علحدگی بھی ہوگی مثلاً دو آدمی باوجودے کہ آدمیت  
 میں شریک ہیں کسی کسی بات میں علحدہ بھی ہیں جیسے شکل صورت قد قامت مکان زبان  
 رنگ روپ مزاج وغیرہ اگر علحدگی اور فرق نہ ہو تو تعدد ہرگز نہ ہو ہی ایک آدمیت رہے  
 جیسے بات ثابت ہونے کی کہ تعداد اور کثرت اگر ایسی جگہ ہوں کہ وہ کسی بات میں مشترک بھی  
 ہوں تو لازم ہے کہ وہاں کسی کسی بات میں علحدگی اور کوئی کوئی خصوصیت بھی ہونی  
 چاہیے تو اب دوسری بات سنئے کہ ایسی جگہ نام باعتبار ان خصوصیات کے ہی ہوا کرتا ہے  
 مثلاً کاوہرہ وغیرہ یا عورت مرد یا ہندو مسلمان انگریز ہندو اور ان خصوصیات ہی کا نام  
 ہے آدمیت جو ایک شے مشترک ہے وہ ان ناموں سے علحدہ ہے اوسکو نہیں کچھ دخل نہیں



اسی واسطے اگر پوچھتے ہیں کہ کائنات کو کیا ہے تو یوں کہا کرتے ہیں کہ فطرت کا بیجا فطرت ہے  
 پرتا فطرتی بلکہ کارنتہ والا فطرتی شکل صورت کا علیٰ ہذا القیاس غرض اس سوال کے جواب  
 میں اُسکی خصوصیات ہی بیان کیا کرتے ہیں اور وجہ اسکی یہ ہے کہ نام تمیز اور پہچان کے یہ  
 ہوتا ہے پہچان اور تمیز اگر محال ہوتی ہے تو خصوصیات ہی کی جانتے سے ہوتی ہے۔ غرض  
 کلو بد ہو چند خصوصیات کا نام ہے کہ جنہیں آدمیت مشترک ہے اسبطرح آدمی گھوڑا گد باغیر  
 چند خصوصیات کا نام ہے کہ جنہیں زندگی اور جاندار ہونا مشترک ہے اسبطرح اوپر تک  
 چلے چلو سب سے اوپر جو اشتراک ہے تو وجود میں ہے یعنی وجود سب میں مشترک ہے اب  
 سمجھنا چاہیے کہ موافق قاعدہ مذکورہ کے سب موجودات جیسے وجود میں شریک ہیں ایسے ہی  
 کسی کسی بات میں مخصوص ہیں جی ہونگے یعنی یعنی یعنی ایسی خصوصیات بھی ہونگی کہ جنکے سبب  
 ایک دوسرے سے تمیز ہو گا اور ہر ایک کے جدا جدا نام ہو جائیں گے سو ان خصوصیات ہی کو  
 تقریر قوسد بالا میں ذات کہا ہے یعنی جو باتیں کہ موجودات میں سوائے وجود کے پائی جاتی  
 ہیں ان سب کے مجموعے کا نام ذات ہے۔ مگر ذات بے وجود کے معنی وہ شخص ہے جتنا کہ  
 اوسکے ساتھ وجود نہ لگے وہ کچھ چیز شمار میں نہیں آتی لہذا بے وجود کے معنی وہ نہیں سمجھنی  
 اور اوسکے موجود ہونے اور اوسکے ساتھ وجود کے لگنے کے۔ یعنی ہیں کہ جیسے درود یوار  
 زمین پہاڑ آفتاب کے سب جو منور اصلی ہے منور ہو جاتے ہیں اور اوسکی تیسہ کی اور اندھیرا  
 جو ذاتی ہے زائل ہو جاتا ہے ایسے ہی خداوند کریم کے باعث جو موجود اصلی ہے ذات کی  
 یعنی ان خصوصیات کی فستی اور عدم اصلی زائل ہو جاتا ہے اور ایک طرح کا وجود حاصل  
 ہو جاتا ہے جیسے درود یوار وغیرہ کی روشنی کو آفتاب کی روشنی سے کچھ نسبت نہیں  
 ایسے ہی ذات کے وجود کو موجود اصلی کے یعنی خدا کے وجود سے کچھ نسبت نہیں غرض  
 جیسے مثال مذکور میں آفتاب کے سوا سب چیزیں اصل سے سیاہ اور تیرہ ہیں اور منور ہے  
 تو آفتاب ہی ہے چنانچہ قانون وغیرہ میں جہاں آفتاب کی چمک بالکل نہ بچو پتی ہو

اور کچھ قتل نہ آتا ہو ورنہ سپید اور سیاہ برابر ہو جاتے ہیں ایسے ہی موجود اصلی کے ہوا  
 جو چیز نہ اصل سے معدوم ہے اگر کچھ وجود اس سے ملتا ہے تو موجود اصلی کا پر توجہ ہوتا ہے  
 جیسے درود و بار کا نور آفتاب کے نور کا پر توجہ ہے اور جیسے آفتاب میں سب درود و بار  
 شریک ہیں اور اس کے یہ معنی ہیں کہ ایک آفتاب سے سب جگہ دھوپ پھیل رہی ہے اور  
 موجود اصلی میں بھی سب موجودات شریک ہے اور اس کے یہ معنی ہیں کہ سب جگہ موجود اصلی  
 کے درود کا پر توجہ ہے اس تمہید کے بعد یہ گوش گزار ہے کہ اگر دو یا کئی موجود اصلی اور صانع ہو  
 تو ہر موجود اصلی اور صانع ہونے میں شریک ہونگے ویسے ہی آدنیہ میں کچھ خصوصیات بھی ہونگی  
 جس کے سبب وہ دونوں ایک دوسرے سے متمیز ہونگے ورنہ دونی ہونگی اور موافق تقریر یہاں  
 کے وہ خصوصیات ہیں جو ماسوا موجود اصلی کے ہیں اصل سے معدوم ہونگی اور اگر وہ موجود  
 بھی ہونگی و مثل اور موجودات کے یعنی مثل ذات عالم اور ذات افراد عالم کے موجود اصلی  
 کے پر توجہ ہے موجود و ہونگی اس صورت میں اول تو موجود اصلی پھر وہی ایک کلا بلکہ یہ بتا  
 ثابت ہو گئی کہ موجود اصلی کے معنی میں یہ بات داخل ہے کہ ایک ہی ہوا کرتا ہے اور میں نقد  
 کا احتمال کہ عقل کی نارسائی ہے بلکہ ایسا ہے جیسے زید عمر و بکر میں کوئی نقد کا احتمال  
 نکالے دوسرے ہم ہیں اور ان صائقوں میں کیا فرق رہا کیونکہ جب ان کے موجود اصلی  
 میں شریک ہونے کے یہ معنی ہوئے کہ موجود اصلی کے پر توجہ سے موجودات میں تو یہ بات تو ہم میں  
 بھی پائی جاتی ہے سو یہ کیا ناقصانی ہے کہ انہیں تو صانع اور موجود اصلی کہو اور ہم میں  
 کمزور دوسرے ہمارا مطالب بھی توحید سے اتنا ہی ہے کہ سب موجودات کا سلسلہ ایک موجود  
 اصلی پر تمام ہوتا ہے سو یہ بات اس صورت میں بھی حاصل ہو گئی کیونکہ جب موجودات و  
 صانع سے شل پیدا ہوئی اور وہ دونوں ایک موجود اصلی میں شریک ہوئے اور اصل سے  
 معدوم شکرے تو یہ معنی ہوئے کہ موجود اصلی کا قبضہ ان دونوں کے واسطے سے اور وہ  
 پوچھتا ہے جیسے پرنا لے کے وسیلے سے چھت کا پانی پیتے آتا ہے اور تیشی تیشی کے مفہم



آفتاب کی سوزش اور پھڑون کہ بدبختی ہے اور آفتاب قہری دار کے حدت سے آفتاب کا نور  
اون در و دیوار کو چھو جاتا ہے جو آفتاب کے مقابل نہیں ہوتے ان سب سوزن و من  
سب مانت ہیں کہ جتنی نیقت بین پر مالے اور آتش تیشہ اور آگ کا ہین گونا ہین  
ہوں ہی معلوم ہوتا ہے کہ انہیں کا فینس ہے بلکہ جھپٹ کا پانی برناٹ کی راوت سے آتا ہے  
پر مالے سے پیدا ہین ہوتا آفتاب کی سوزش انہیں جھپٹ کی راوت سے آتی ہے آتش ٹپٹے  
میں کچھ حرارت ہین آفتاب کے نور آٹپٹے کی راوت سے اور آٹپٹے کو چھو جاتا ہے آٹپٹے میں  
نورہ برابر نور ہین سو ایسی طرح کے اثرات سے موجود ہلی اور کثرت سے ممانع ہو جو  
ہوں تو توید ہین کچھ رخنہ ہین پڑنے کا بلکہ اور محکم اور مستحکم ہو جائیگی کیونکہ فلک اور  
زمانہ جو باعتبار شہرت کے وقایع عالم کا قائل گنا مانتا ہے یا انسان ہوان و مہرہ کو  
کہ با مانتا ہر افعال اختیار یہ کا خالق معلوم ہوتا ہے چنانچہ بہت سے نادانوں کو آتی  
سبب سے انکی طرف خالق ہونے کا گمان کیا لیتین ہے یا وہ اور غیر تاثیر کی چیزین  
جو بہ نسبت اپنی تاثیر ان کے موثر حقیقی یعنی خدا معلوم ہوتے ہین وہ سب چیزین بہ نسبت  
اپنے فیوس کے وسیع فینس اور واسطہ و مجا و بھی جائیگی اور ان کے خالق ہونے کا دھوکا  
جو عین ظاہر ہوتوں کہ پڑا تھا بے محنت مل ہو جائیگا الغرض قربان جائیے ایسے مقرر  
کے کہ او سے اعتراف کیا گیا ہے بہت مشکلات کے سمجھنے کا باعث ہو کیا اگر یہ شہد نہ پڑتا  
تو کاتب کو ہین اتنی بد وہم کی نوبت بھی نہ ہین سے ان اشیاء مذکورہ کا اسباب  
ہونا اور خدا تعالیٰ کے سبب الاسباب ہونے کے معنی ہین معلوم ہوتے بلکہ یہ کیا بہت  
سے مسائل مختلفہ اور غیر مختلفہ حل ہو گئے اب ہم بجا کر کہہ سکتے ہین کہ ماسوا خالق بزرگ کے  
جو چیزین کہ ظاہر ہین مستند افعال یا مصدر تاثیرات معلوم ہوتی ہین وہ سب خداوند  
بزرگ کے سامنے مہزلہ آلات کا ریکر کے سامنے معلوم ہوتی ہین ظاہر ہین ان چیزوں  
سے کام ہوتا ہے حقیقت میں خدا کرنا ہے انہیں ہی ہوا ولی ہو دیو ہو یا پری ہو اوتار

نورہ برابر نور ہین سو ایسی طرح کے اثرات سے موجود ہلی اور کثرت سے ممانع ہو جو

یا فلک و تار ہو و اہو یا کوئی جاندار ہو زمانہ ہو چاند ہو سورج ہو ستارے ہوں اور  
 کچھ ہو سب کے سب خداوند کریم کے سامنے ایسے ہیں جیسے بڑھئی کے آگے تسو لا انسان  
 برہم و غیرہ فرمانبردار ہوتے ہیں کہ بے ہلائے اوسکے نہیں ہتے اور بے مرضی اوسکے کوئی  
 کام نہیں کرتے مردمان ظاہرین تو انھیں ہی دیکھ کر حیران ہو گئے اور خالق ہونے کی  
 نعمت ان اشیاء پر دہرنے لگے بہت خیر گزری کہ اُن اشیاء کو نہ بچھا کہ جو ان سے بھی  
 اعلیٰ درجے پر ہیں اور ان سے مثل بیگاریوں کے کام لیتے ہیں تو انھیں خالق کا بھی  
 خالق کہتے انسان کے ماتھے پانچ کچ کام کرتے دیکھ کر تو یوں کہا کہ انسان خالق افعال ہے  
 اگر اُن لوگوں کو یہ معلوم ہو جائے کہ انسان کیا اپنے آپ کام کرتا ہے قدرت اور طا  
 بہ کام کراتی ہے اگر آدمی بیمار ہو جاوے اور اوسکے بدن میں ذرہ بھر طاقت نہ رہے تو یہ  
 دیکھیں کہ پھر کیا کرتا ہے تو اوس وقت طاقت کو شاید خالق کا خالق کہنے لگیں اور  
 اسے بطرح اگر یہ معلوم ہو جائے کہ طاقت بھی ارادے کی محکوم ہے کتنا ہی روز بیل کیوں  
 نہو اگر ارادہ نہو تو خاک بھی نہو اسکے پھر ارادہ بھی حاکم بالاستقلال نہیں وہ بھی غنبت  
 کے اشاروں پر چلتا ہے اگر کسی کام کی طشتہ خود بخود نہیں متوجہ ہوتی جیسا کہ کسی چیز  
 کی خوبی اور اوسکا نفع نہیں معلوم ہوتا تب تک اوس طرف رغبت نہیں ہوتی اگر غرض  
 رغبت کی کارگزاری علم کے ماتھے میں ہے پھر علم اور خدا کے درمیان عقل اس طرح سے  
 واقع ہے کہ جیسے قیستہ کام کے اور کار گیر کے بیچ میں اس سلسلے کے دیکھئے اور سوچئے سے  
 صاف یوں ظاہر ہوتا ہے کہ یہ ایسا قیستہ ہے جیسے گودام کے کارخانوں اور بی بی گھر یوں وغیرہ  
 میں بہت سی کلین آگے پیچھے ہوتی ہیں پھر اگر کوئی کام لینا مد نظر ہوتا ہے تو اول کل  
 کو ہلاتے ہیں اور پھر بہ ترتیب سب کلین اپنی اپنی اور آخرین جو کار مقصود ہوتا ہے وہ  
 اخیر کی کل سے ہوتا ہے اب ظاہر ہے کہ یہ کلین اپنے آپ نہیں جانتیں وہ جس حرکت لینا  
 انکے واسطے جیسا کہ صاحب عقل صاحب ارادہ زور والا کام کالینے والا نہو گا کام چلائے گا



اور پھر اس کام کا کرنے والا اوس ہی کو کہیں گے اس واسطے ریل کا پانا ملا زمان  
 ریل کی طرف منسوب ہوتا ہے کلون کی طرف منسوب نہیں ہوتا ہے اور اگر ہوتا بھی  
 تو مجازاً کہہ دیا کرتے آتھہ یوں ہی اس سلسلے میں خدا کو فعال حقیقی سمجھیے اور نہ ہی آدم  
 وغیرہ کو مثل اخیر کی کل کے قائل مجازی قرار دیجیے اور بمنزلہ سارے انبار سلسلہ مذکور  
 اسکو بھی ایسا واسطہ ایجاد مقرر کیجیے ورنہ یہ سب چیزیں اصل سے معدوم ہیں چنانچہ  
 اوپر مذکور ہو چکا ہے جو اپنے آپ معدوم ہوتا ہے وہ دوسرے کو کیا موجود کرے گا انہیں  
 تو یہی کہے بن پڑتی ہے کہ جیسے چھت کا پانی پر نالہ سے یہ کر زمین وغیرہ کو تر کرتا ہے  
 ایسے ہی موثر حقیقی اور موجود اصلی یعنی خدا کے ایجاد کی تاثیر انکے واسطے سے افعال وغیرہ  
 تمام پھونپختی ہے اور انہیں بھی موجود کرتی ہے ورنہ حقیقت اور ذات ان اشیا  
 مندرجہ سلسلہ مذکورہ کے بھی یعنی وہ خصوصیات جو اسوار وجود کے انہیں پائی جاتی  
 ہیں جسکے سبب ہر ایک کا جدا جدا نام ہو گیا ہے مثل خصوصیات افعال یعنی ادنیٰ ذات  
 و حقیقت کے اصل سے معدوم ہیں فرق اتنا ہی ہے کہ انکو وجود پہلے عطا ہوتا ہے  
 اور افعال کو پیچھے سو اس سے کچھ خالق ہونا ثابت نہیں ہوتا خالق ہوتا جب ثابت  
 ہوتا کہ موجود اصلی ہوتے یعنی ادنیٰ ذات میں خود موجود ہوتا دوسرے وجود کے محتاج  
 نہ ہوتے جیسے آفتاب روشن ہونے میں کسی اور آفتاب کا محتاج نہیں اور زمین آسمان  
 اپنی روشن ہونے میں آفتاب کے محتاج ہیں ایسی ہی ادنیٰ ذات بھی خود موجود ہوتی  
 اور اور وہ کہ موجود کرتی یہ بات خداوند کریم ہی میں ہے مگر چونکہ یہ بات بجز اسکے  
 نہیں پہنچتی کہ ادنیٰ ذات یعنی وہ خصوصیت کہ جسکے باعث تمام موجودات سے نمبر  
 ہو خود موجود ہو بلکہ خود وجود ہو اور اورون کا وجود اوس سے ایسی طرح ٹھٹھا  
 کہ جیسے آفتاب سے درو دیوار کا نور یعنی وہ چمکاتی ہو نہ یہ کہ کسی اور سے وجود  
 کا اوس پر پڑتا ہو اور اوسے موجود کر دیتا ہو تو ہم یوں یقین کرتے ہیں کہ وہ کبھی

سوم تھا اور نہ کبھی معدوم ہو گا کیونکہ جیسے آفتاب خود منور ہے بلکہ ایک نور مجسم ہے  
 اور اُس سے اندھیرا زائل ہو جاتا ہے ایسے ہی اُس کے پر توہ وجود سے عدم زائل ہو جاتا ہے  
 جیسے اندھیرا آفتاب کے پاس نہیں بچسک سکتا ایسے ہی خدا کے پاس عدم نہیں بچسک سکتا  
 یہ بات جب ہوتی کہ خدا ہے تعالیٰ کی ذات یعنی جس سے کہ وہ اور ون سے متمیز  
 ہو رہا ہے اور وجود اُس کا اور ہوتا اُس وقت البتہ جدا ہونا دونوں کا ممکن تھا اور دستور  
 جدا ہو جانے وجود کے اُس کی ذات سے یوں کہہ سکتے کہ وہ معدوم ہو گیا کیونکہ معدوم  
 ہونے کے یہی معنی ہیں کہ وجود اُس سے الگ ہو جاوے جیسے اندھیرا ہو جانے کے یہ معنی  
 ہیں کہ او بجگہ سے نور زائل ہو جائے غرض عدم کے معنی بجز اسکے اور کوئی نہیں کہ وجود  
 الگ ہو جاوے سو در صورتیکہ خدا کی ذات یعنی وہ شئی کہ جس سے وہ اور ون سے جدا چیز  
 کہلاتا ہے وہ خدا کا وجود ہی ٹھہرا تو اس صورت میں اُس سے وجود کے الگ ہو جانے  
 کے یہی معنی ہونگے کہ وجود وجود نہیں سو یہ بات دیوانے بھی نہیں کہتے عاقلوں کا تو کیا  
 ذکر مان ماسوا خداوند کریم کے اگر پہلے سے معدوم ہوں اور پھر معدوم ہو جائیں چنانچہ بعض بعض  
 موجودات میں مشاہدہ بھی ہوتا ہے تو عقل سے چندان بغیر نہیں بلکہ عین مقتضائے عقل  
 ہے کیونکہ اتنی ثابت ہو چکا ہے کہ ماسوا خداوند کریم کے جو کچھ موجود ہے اُنکی ذات اور  
 ہے اور ان کا وجود اور جب دو چیزیں ٹھہریں تو اُن کا جدا ہونا کچھ محال نہوا اب ایسی  
 بات کہ جس سے اچھی طرح ان اشیاء کی ذات اور وجود کا جدا جدا ہونا واضح ہو جاوے  
 عرض کرتا ہوں جناب من جب کوئی معمار مکان بناتا ہے تو اول اُس کا نقشہ ذہن میں  
 جما لیتا ہے اور پھر منبر وہ مکان اگر وہ بناتا ہے تو دیکھنے والوں کے دلوں میں اُس کا  
 نقشہ باقی رہ جاتا ہے اب سنے کہ اُس نقشہ ہی سے وہ مکان اور مکانوں بلکہ اور چیزوں  
 متمیز ہوتا ہے سو یہ نقشہ اُس مکان کی ذات ٹھہری کیونکہ کمرستہ کررند کو جو لیا ہے کہ ذات  
 اوست ہی کہتے ہیں جس سے تمیز حاصل ہوا اور یہ حال کہ وہ زمین پر بنا ہوا انکھیا روں کو



نظر آئے لگا اور اندھون کے ہاتھوں کو معلوم ہونے لگا اور اوس میں آئے جانے اور ٹھٹھے  
 بیٹھنے لگے۔ اور اسکا وجود ہوا سبواب دیکھتے ذات اوس مکان کی لینے وہ نقشہ اور شویہ  
 اور اسکا وجود اور شویہ اور اسی سبب سے وہ دونوں کبھی اکٹھے ہو جاتے ہیں اور  
 کبھی علیحدہ ہو جاتے ہیں اگر دونوں ایک ہی ہوتے تو عیسیٰ کی ذاتی سوایات میں  
 مکان اور زمین آسمان میں اور اور موجودات میں کچھ فرق نہیں معلوم ہوتا اور لگا  
 بھی جدا ایک نقشہ ذہن میں آتا ہے اور وجود جدا فرق ہے تو اتنا ہے کہ کوئی بنا محکم  
 اور مضبوط ہے کوئی نہیں جیسے بعضے مکان بہت مستحکم ہوتے ہیں بعضے ویسے نہیں ہوتے  
 مان خداوند کریم کا نقشہ لینے اور اسکی ذات اگر کسی کو معلوم ہو جائے تو یاقین یون کہہ  
 کہ یہاں تعدد نہیں ذات اور وجود دونوں ایک ہی ہیں اور قبل معلوم ہوتے اوس  
 نقشہ کے اگر کسی کو قیاس اور موجودات کے خدا کی نسبت بھی ذات اور وجود کے جدا  
 جدا ہونے کے توہمات پیدا ہوں تو وہ ایسے ہیں کہ جیسے ماہر ادا اندھے کو یہ نہایت  
 دیکھنے کی اشیاء کے طرح طرح کے توہمات اور خیالات پیدا ہوتے ہیں اور پھر سب غلط  
 ہیں مان موجودات کی نسبت اگر یوں کہا جائے کہ آگکی ذات ادیتہ اور وجود اور  
 توہم ہرگز انکار نہیں کیونکہ ابھی بدلائل قویہ سمیعون کو اثبات کیا ہے غایۃ الامر یہ  
 کہ کوئی ایسی کہیلا کہ سمجھتا مانا عالم کا وجود اور ہے اور اسکی ذات اور نقشہ اور ہے اور  
 اس سے ہم انکار بھی نہیں کر سکتے کیونکہ تمام عالم میں یہ بات ظاہر نظر آتی ہے لیکن ایک  
 بڑی مشکل ہے کہ نقشہ بھی تو آخر ایک شے ہیں آخر ان میں سمجھتے ہیں اور کیوں اور کیا ہوتا ہے  
 یہ بات علی ہوئی نہیں ہو سکتی اور بے وجود کے سمجھ میں نہیں آتی سو اگر نقشوں کے  
 بھی نقشے ہیں اور ان کے نقشوں اور وجود میں بھی فرق ہے تو یہ پابست پلان کی  
 انٹری ٹھہری یہ بات تو سمجھ ہی میں نہیں آتی اور اگر اوتکا وجود اور ذات دونوں  
 ایک ہی ہیں تو ان میں اور خدا میں کیا فرق رہا وہ بھی مثل خدا کے موجود پہلی اور

سے

منہج

موجود قدیم ہونے سے اس اہل انصاف اگر غور فرمائیں اور میری کم حوصلگی پر بخشایں تو  
 تو اس بڑی بات کو نام خدا اس چھوٹے سے منہ سے ادا کرتا ہوں واقعی ان نقوشوں کے سچے  
 موجودات کے ہونے کا انکار نہیں ساری نشانیاں وجود کی موجود ہیں اور یوں بھی نہیں  
 کہا جاتا کہ نقوشوں کے لیے بھی پھر نقشے اور وجود جدا ہیں نہیں تو ایک سلسلہ لانا  
 نکل آئے گا سو اسے کسی کی عقل قبول نہیں کرتی پر اگر یوں کہا جاوے کہ جیسے آفتاب کے ساتھ  
 شعاعیں لگی ہوئی ہیں اور وہ شعاعیں آفتاب ہی کے سبب روشن ہیں پر اونکی روشنی  
 ایسی عارضی نہیں جیسے زمین آسمان در دیوار کی روشنی کہ اصل میں وہ تیرہ اور سب  
 اس پر آفتاب کا نور اونکے اندر ہی ہے کو مٹاتا ہے بلکہ وہ بھی مثل آفتاب ہی کے اصل سے  
 منور ہیں ان اتنی بات ہے کہ آفتاب کو نہیں چھوختی کیونکہ اول تو وہ آفتاب سے پیدا  
 ہوئی دوسرے وہ بات کہان جو کہ آفتاب میں ہے ایسے ہی تمام عالم کا نقشہ بھی خدا کے  
 سبب قدیم سے ایک پنہان وجود رکھتا ہو اور وجود اصلی ہو مثل اس ظاہری وجود کے  
 عارضی ہو پر ویسا اصلی بھی ہو جیسا خداوند کریم کا وجود اور اس نقشے ہی کے مطابق  
 اس وجود ظاہری کا کارخانہ برسر ہو تا ہو اور اس وجود پنہانی ہی کو تقدیر کہتے ہوں  
 اور اس وجود ظاہری کو اس وجود پنہانی سے ایسی نسبت ہو جیسے کنوئین کے عکس کو  
 پانی کے حروف کو ہمارے ساتھ اوزنگین کے نقوش کے ساتھ یعنی جیسے کنوئین کے کنارے  
 پر کھڑے ہوں تو گو جینہ ہماری صورت نظر آئیگی پر کچھ کچھ خالفت ضرور ہوتی ہے نہ ہوتا  
 اوپر ہے اور پائون نیچے تو وہ ان برعکس ہے ایسے ہی ہر کے حروف میں ازنگین کے  
 نقوش میں اولے سیدھے ہونے کا فرق ہے معذرا جو اصلیت کہ ہمارے وجود میں اور  
 نگینے کے نقوش میں ہے وہ کنوئین کے عکس میں اور ہر کے حروف میں نہیں ایسے ہی  
 یہ وجود ظاہری اس وجود باطنی کے مطابق بھی اور مخالفت بھی ہو جیسے یہاں کی خاکساری  
 کو سب اہل عقل عزت اور فخر سمجھتے ہیں اور یہاں کے تکبر و ن کو ذلیل جانتے ہیں اور



یہاں کے سینوں کو جو حقیقت میں مال خرچ کر کے مفاسد ہو جات ہیں عتی سمجھتے ہیں اور  
 اونکی بڑی عزت کرتے ہیں اور بخیلوں کو نیزہ مفلسوں کے سمجھتے ہیں یہ شاید اُسی  
 برعکسی کا اثر ہو اور نیزہ ہمارے وجود اور نگین کے نقوش کے وہ وجود پنہانی وہ  
 اصلیت رکھتا ہو کہ یہ وجود ظاہری بطور کنوین کے عکس کے اور ہر کے حروف کے وہ  
 اصلیت نہ رکھتا ہو اور عقل اُس وجود پنہانی کی موجودات کو ایسی دریافت کرنی ہو  
 جیسے جو اس ظاہری آنکھ ناک اس وجود کی موجودات کو پر جیسے آنکھ لکھی صفائی اور عدم  
 صفائی اور دور و نزدیک ہونے کے سبب نظر آنے میں فرق پڑتا ہے ایسے ہی عقل کی تیزی  
 اور کند ہونے کے باعث اور اُس عالم کی موجودات کے دور و نزدیک ہونے کے سبب  
 ان موجودات کے زیادہ کم جاننے میں فرق پڑتا ہو اور اُس وجود پنہانی کے جاننے میں  
 ایک یہ بھی بڑا فائدہ ہے کہ خدا سے تعالیٰ کا تفصیل وار اس عالم کا قدیم سے جانتا ثابت  
 ہو جائیگا اگرچہ بالاجمال جاننے میں وہ اس وجود پنہانی کا محتاج نہیں بلکہ سب کو بغیر اسکے  
 بھی بالاجمال جانتا ہے پر اُسکے بالاجمالی جاننے کے یہ معنی نہیں کہ کچھ جانا کچھ نہ جانا  
 تو جہل ہے اور عیب ہے اور عیب کا اُسکی ذات و صفات میں نہ بھی نہیں بلکہ اُسکا  
 بالاجمال جانتا تفصیل وار جاننے سے بھی زیادہ ہو تو کچھ عجیب نہیں جیسے آفتاب کی شعاعیں  
 اور دھوپ اُسکے نور کی تفصیل سے پر آفتاب کے جرم میں جو نور بھرا ہوا ہے گو نسبت  
 شعاعوں اور دھوپوں کے اجمالی معلوم ہوتا ہے لیکن لاکھوں درجہ ان سے زیادہ معلوم  
 ہوتا ہے کیونکہ یہ اُسی سے پیدا ہوتی ہیں اور اُسکو لازم ہیں ایسے اُسکے علم اجمالی سے  
 علم تفصیلی پیدا ہوتا ہو سو ہم اُس علم تفصیلی ہی کی معلومات کو موجودات پنہانی کہیں تو  
 کچھ مشکل نہیں سو ہمیں اُسکے قدیمی ہونے میں کچھ انکار نہیں بہت ہو گا تو یہ ہو گا کہ تقدیر کا  
 ہونا لازم آجیگا سو اوسمیں کیا خرابی ہے اور جو کچھ بعض لوگوں کو اُسکے جاننے میں خلیج  
 ہیں آئے ہیں کچھ کچھ تو اُنکو رنج کر دیا ہے باقی رہا اور بھی خدا نے چاہا تو اُسکو کہیں

فہم

تو جہل ہے اور عیب ہے

تو جہل ہے اور عیب ہے

بیان کرونگا پر یہاں تو غرض اتنی بات سے ہے کہ یہ وجود ظاہری کسی کا دائمی نہیں اگر  
 ہے تو خدا کا وجود دائمی ہے سو ہم یوں جانتے ہیں کہ بڑی غلطی کھائی اُن لوگوں نے  
 جنہوں نے آسمان وغیرہ کو یوں کہا کہ معدوم نہیں ہو سکتے اور ہمیشہ ہمیشہ رہینگے اسباب  
 اگر اُن کے نزدیک یہ معنی ہیں کہ اُن کا معدوم ہونا محال ہے تو یہ بات خود محال اور عقل سے  
 دور ہے ایک بعد و م نہ جانا اُس وقت محال ہوتا کہ انکی موت اور وجود دونوں ایک شے  
 ہوتے و نہ ہوتے اُس وقت اگر یہ معدوم ہوں تو یہ معنی ہوں کہ موجود اصل معدوم ہے بلکہ وجود و جو نہیں  
 اور در صورت کہ وہ دونوں دو ہوں تو محال نہیں کہہ سکتے کیونکہ محال ہونے کی ہر اس کے کوئی صورت  
 نہیں کہ جو و چیزیں آپس میں اسی مخالفت رکھتی ہوں کہ وہ دونوں نہ ایک وقت میں ایک شے میں  
 مجتمع ہو سکیں اور نہ دونوں وہ شے ایک وقت میں خالی ہو سکے جیسے ہونا ہونا کہ یہ دونوں ایک وقت میں ایک شے میں  
 نہ آ سکیں اور نہ یہ ہو سکے کہ کوئی شے ان دونوں ایک وقت میں خالی ہو اسی و چیز نکالے تو ایک گھسبہ  
 ایک وقت میں مجتمع ہونا محال ہے یا ایک شے کا ایک وقت میں اُن دونوں سے خالی ہونا محال ہے  
 سوا اسکے اور کوئی صورت محال ہونے کی نہیں اور شاید آپس میں کوئی نیم ملا تامل کرے سو  
 ماتمہ کنگن کو اسی کیا ہے تجربہ کر لین خدا نے چاہا تو ہر محال کا انجام انہیں دو باتوں پر  
 قرار پائے گا معذرا ہم سے بھی سینے کہ جو باتیں باین صفت موصوف ہونگی تو وہ یا تو اسی  
 ہونگی کہ ایک وقت میں ایک جگہ مجتمع ہو سکیں تو اُن کا مجتمع ہونا تو ممکن ہی ہے دونوں  
 دونوں کا ہونا ممکن ہو گا یعنی ہو سکتا ہے کہ کوئی ایسی شے ہو کہ اُس میں یہ دونوں ہوں  
 جیسے ایک شے میں دونوں اکٹھے ہیں وجہ اسی یہ ہے کہ ایک جگہ مجتمع ہونے کی حقیقت میں  
 یہ معنی ہیں کہ دونوں کو ایک وجود گھیسے ہوئے ہے جیسے اجسام میں رنگ اور مقارر  
 کہ ایک جسم واحد میں دونوں پائے جاتے ہیں سوا اسکے ہی معنی ہیں کہ ان دونوں کو  
 ایک وجود محیط ہے یہ نہیں کہ ہر ایک کا وجود جدا جدا ہے نہیں تو یہ دونوں بھی مثل  
 و جسموں کے جدا جدا و چیزیں ہوتیں غرض ایک وجود میں دونوں باہم اس طرح

محال اجتماع تینوں اور اس طرح



صلح سے گزارنے ہیں کہ میت دے فقیر ایک گدڑی میں گزارا کر لیں یہ نہیں کہ سٹل ڈسٹون  
 کے ایک دوسرے کا ہونا نہیں چاہتا پھر جب انہیں اتنی موافقت ہے تو انکی طرف سے  
 اس بات میں بھی انکار ہو گا کہ دونوں کے دونوں عدم میں بھی ساتھ رہیں مگر کسی شے  
 میں دونوں پاسے بائیں کیونکہ دونوں کے ایک جگہ موجود ہونے سے اتنی بات ٹکرائی  
 کہ اندرون کی ذات میں کچھ مخالفت نہیں سو جو ذات وجود میں تھی وہی عدم میں  
 سے یہاں اگر کچھ بدل نہیں گئی کیونکہ ذات اور انہیں خصوصیات کو کہتے ہیں جو وہاں سے  
 علاوہ ایک شے موجودات میں ہوا کرتی ہے جیسے جس سے کہ موجودات آپس میں ایک دوسرے  
 سے عقل کے نزدیک متضاد ہیں چنانچہ اوپر اسکا بہت مذکور ہو چکا ہے غرض کہ جو چیزیں  
 ایسی ہوا کرتی ہیں کہ کسی شے میں اکٹھی موجود ہوں تو انکو اپنی ذات سے اس بات سے  
 بھی انکار نہیں ہوتا کہ دونوں کے دونوں کسی شے میں موجود ہوں ورنہ لازم ہے کہ  
 ایسی دو چیزیں ہونے میں جمع ہوا کریں حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ رنگ اور شمار ایک  
 جسم میں جیسے اکٹھے موجود ہیں ایسی ہی سبب و راحت عقل وغیرہ اشیاء میں دونوں  
 دونوں میں پاسے جاتے کیونکہ ان چیزوں میں نہ کوئی رنگ ہے نہ انکو یہ کہہ سکیں کہ یہ  
 پیریں مثلاً اتنی ایسی چوڑی اتنی موٹی ہیں مثلاً انقیاس یوں سمجھو کہ اگر ایک  
 شے میں کوئی دو چیزیں دونوں کی دونوں پانی باوین جیسے پانی میں نہ نور ہے نہ  
 گرمی ہے اپنی اصل میں پانی ان دونوں سے خالی ہے تو ایسی دو چیزوں کی ذات میں  
 اس سے کسی انکار ہو گا کہ دونوں کی دونوں کہیں ایک جگہ فراہم ہو جائیں چنانچہ  
 نور اور گرمی دونوں کے دونوں آفتاب میں مجتمع ہیں اور اگر کہیں اسکے خلاف  
 نظر آتا ہے جیسے درخت اور پتھر کہ یہ دونوں عدم میں تو مجتمع ہیں چنانچہ انسان نہ درخت  
 ہے نہ پتھر پر وجود میں مجتمع ہیں ہو سکتے یہ ممکن نہیں کہ کوئی ایسی شے ہو کہ درخت بھی ہو  
 اور پتھر بھی وہ اسکی وجہ یہ ہے کہ یہاں بھی محال کی انہیں دو صورتیں مرقومہ بالا ہیں

ایک پائی جاتی ہے اس لیے کہ جب تک کسی چیز کو یوں کہا کہ یہ درخت ہے تو تنہا  
اوسکے ساتھ یہ بھی سمجھ لیا کہ وہ پتھر نہیں آدمی نہیں گھوڑا نہیں کیونکہ درخت تو وہی  
شجرہ کی جو نہ پتھر ہو نہ آدمی ہو نہ گھوڑا ہو پھر اگر وہ پتھر بھی ہو تو اوس وقت پتھر کا  
ہونا اور نہ ہونا ایک شے میں ایک وقت اکٹھے ہو گئے سو ظاہر ہے کہ یہ محال کی پہلی  
صورت ہے ایسی ہی اگر کوئی دو چیزیں کہ اکٹھی ایک جگہ موجود تو ہو سکتی ہیں پر  
اکٹھی کی اکٹھی کسی شے سے زائل نہیں ہو سکتیں تو وہاں بھی وہی پہلی صورت محال کی  
ہو گی مثلاً جاندار ہونا اور آدمی ہونا یہ دونوں شے ہوں ایسے ہیں کہ وجود میں تو مجتمع  
ہو سکتے ہیں چنانچہ گھوڑا ناٹھی وغیرہ جاندار بھی ہیں اور آدمی بھی نہیں پھر ہمیشہ  
نہیں ہو سکتا کہ عدم میں بھی مجتمع ہوں کیونکہ یہ نہیں ہو سکتا کہ جاندار نہ ہو اور آدمی ہو  
اس میں بھی وہی نکتہ ہے کہ جب تک کسی چیز کو یوں سمجھا کہ یہ آدمی ہے تو اوسکے ساتھ ہی  
یہ بھی سمجھ لیا کہ وہ جاندار بھی ہے پھر اگر اوس کو یوں کہو گے کہ جاندار نہیں تو وہی لازم  
آ گیا کہ جاندار بھی ہے اور جاندار بھی نہیں ہو یہ بھی وہی صورت محال کی ہے غرض کہ محال  
اگر لازم آئیگا تو اوٹھیں دو صورتوں کے پیش آئیں گے سبب لازم آئیگا نہیں تو کوئی شے دو  
چیزیں لے لو نہ اونکا وجود میں مجتمع ہونا محال ہے اور نہ عدم میں اب سنیے کہ جیسا اون  
دو چیزوں کا وجود میں مجتمع ہیں عدم میں مجتمع ہونا محال نہیں یا برعکس ایسا ہی اونکا  
جدا جدا ہونا بھی محال نہیں کیونکہ جب اونکو دو کہا تو یہ معنی ہوے کہ اونکی ذات جدا  
جدا ہے اور ذات کے وہی معنی ہیں جو اوپر مذکور ہوے اور جب ذات جدا ہوئی تو اکٹھے  
ہونے کے پھر یہی معنی ہیں کہ ایک وجود ان دونوں کو لپٹ رہا ہے ورنہ حقیقت میں جدا  
جدا دو چیزیں ہیں سو ایسی دو چیزوں میں سے اگر ایک کو نکال لیں اور ایک کو رہنے  
نہ دیکھو خلا و عقل نہیں اس واسطے ہم بہت سی چیزوں کو دیکھتے ہیں کہ وہ وجود میں مجتمع ہیں  
جیسے سُرخ اور خوشبو گلاب کے پھول ہیں یا عدم میں مجتمع ہیں جیسے گرمی اور نور بہت



پائونہمین اور پھر وہ علاحدہ علاحدہ پائے جاتے ہیں چنانچہ بہت سے کپول اور کپستہ ذرہ  
 سرٹ ہوتے ہیں اور انہیں خوشبو نہیں ہوتی کذب کے عرق میں خوشبو ہے تو گرمی نہیں گرم  
 پانی میں گرمی ہے تو نور نہیں گرم شب تاب کی دم میں نور ہے تو گرمی نہیں شب تاب انکی  
 جو چیزیں جدا جدا پالی جاتی ہیں اوتکا وجود اور عدم میں مجتمع ہونا بھی محال نہیں اگر  
 کہیں محال نظر آتا ہے تو محال کی اونچیں دو صورتوں میں سے کوئی نہ کوئی ہے آب  
 غور کرنے کی جاسے کہ ماسوا ایسی چیزوں کے نہیں ایسی مخالفت اور دشمنی ہو کہ نہ وہ وجود  
 میں اکٹھی ہو سکیں نہ عدم میں اس سے زیادہ احتمال نہیں ہو سکتے کہ بننے میں بیان کیے  
 چنانچہ اہل عقل پر مثل آفتاب روشن ہے پھر اونہیں بھی اگر کوئی صورت محال ہے تو اسی  
 سبب سے کہ وہی محال کی پہلی صورت یا دوسری ہے تو اب اگر بہ کثر یوں کہے  
 کہ موجود اصلی کا معدوم ہونا تو محال ہے اور آسمان کا معدوم ہونا ممکن تو کوئی ظلم کی  
 بات نہیں کیونکہ موجود اصلی یعنی خداوند کریم کا وجود تو میں ذات ہے سو وہ اگر معدوم  
 ہو تو یہ معنی ہوں کہ وجود معدوم ہے اور چونکہ معدوم ہونے کے یہ معنی ہیں کہ وجود نہیں  
 تو وجود کے معدوم ہونے کے یہ معنی ہوتے کہ وجود وجود نہیں اور یہ وہی پہلی صورت  
 محال کی ہے بخلاف آسمان کے ایسے کہ اوسکا وجود اور ذات اور ہے چنانچہ اچھی طرح  
 واضح ہو چکا تو وہ اگر معدوم ہو تو یہ معنی ہوں کہ اوسکی ذات سے یہ وجود ظاہری الگ  
 ہو گیا اور ظاہر ہے کہ آسمان اُن دونوں محال کی صورتوں میں سے ایک بھی نہیں  
 اقلہ محال اُسے کہتے ہیں کہ عقل اُسے قبول نہ کرے اور وہ فقط ایک بات سے حاصل  
 نہیں ہوتا اُس کے واسطے ضرور ہے کہ ایسی دو چیزیں جو وجود اور عدم دونوں میں  
 اکٹھی ہو سکیں یا تو کہیں وجود میں اکٹھی ہو جاویں یا کہیں عدم میں یعنی کوئی ایسی  
 شے ہو کہ آسمان وہ دونوں پالی جائیں سو یہ بات موجود اصلی کے یعنی خدا کے معدوم  
 ہونے میں تو لازم آتی ہے پر آسمان کے معدوم ہونے میں لازم نہیں آتی غرض اگر

اون لوگوں کی مراد جو آسمان کے ہمیشہ ہمیشہ اسی طرح صحیح و سالم رہنے کے قائل ہوئے  
 ہیں یہ سنہ کہ آسمان کا معدوم ہونا محال ہے تو یہ ایک خیال بے اصل ہے بجز اسکے نہیں  
 کہا جاتا کہ سنہ یہ کہا غلط کہا کوئی کیون نہ بڑا ہو یا چھوٹا ہو اگر کوئی بڑا ہو کر اس جگہ چوک گیا  
 اور اس کمرے میں اتنی نے ٹھیک کہا ہو تو کیا معنائتہ ہے سے گاہ باشد کہ کو دے کہ نادان  
 بغلطی رہت نہ نہ سیکرہ اور اگر یہ مطلب ہے کہ آسمان کا معدوم ہونا ممکن تو ہے پر  
 کبھی معدوم ہونے کا نہیں ہمیشہ اسی طرح قائم دائم رہیگا تو یہ بات البتہ ٹھکانے کی ہو  
 پر ظاہر ہے کہ یہ بات آنکھ سے تو معلوم نہیں ہو سکتی کیونکہ جو اس کی رسائی فقط زمانہ حال  
 تک ہے آگے بچنے کی انہیں کچھ خبر نہیں آنکھ کیا جانے کہ کل کو کیا ہو گا زمین آسمان  
 تو درکنار اپنا حال تو ایک گھڑی کے بعد کا معلوم ہی نہیں بجز اسکے نہیں ہو سکتا کہ یا تو  
 کسی رازدار خداوندی سے یہ حال معلوم ہوا ہو یا دلائل سے یہ بات دریافت ہوئی ہو  
 سو کسی رازدار خداوندی کا تو حوالہ نہیں دیتے بلکہ اکثر ایسی باتوں کے کہنے والے  
 اس بات کے قائل ہی نہیں کہ کوئی رازدار خدا بھی ہے اور جو بھی تو فقط امکان ہی کے  
 قائل ہو گئے اتنی بات کہ کوئی ہو بھی ہے یا جو لوگ کہ بعضے بعضے اپنے پیشواؤں کی نسبت  
 یہ اعتقاد رکھتے ہیں کہ وہ سچ کہتے ہیں شاید ہرگز وہ تسلیم نہ کریں اب بھی احتمال باقی رہا  
 کہ بوسایہ دلائل یہ حال معلوم ہوا ہو سو دلائل سے کسی حال کے معلوم کر نیکی یہ صورت ہے  
 کہ عقل و وجہیوں کو دیکھئے کہ ایک در سے جدا نہیں ہوتی ہوں تب یہ دونوں ساتھ ہوں  
 اور ہوں تب دونوں ہی ہوں جیسے آفتاب اور دن کہ جو آفتاب نکلا ہوا ہو گا تو  
 دن بھی ضروری ہو گا اور دن موجود ہو گا تو آفتاب بھی ضروری نکلا ہوا ہو گا  
 اس صورت میں تو عقل کو ایک کا اگر حال معلوم ہو جائے گا تو بے تامل دوسری کے بھی  
 ہونے کا یقین کر لیگی یا بھی یوں ہوتا ہے کہ عقل کو دو چیزوں میں ایک طرف ارتباط  
 اور موافقت معلوم ہوتی ہے جیسے آفتاب اور حرارت کہ آفتاب کو تو حرارت لازم ہے



جہاں آفتاب نمایان ہو گا وہاں کچھ کچھ حرارت بھی ضرور ہ کی پر حرارت یہ آفتاب  
 کے پانی جاتی ہے چنانچہ آگ میں اور گرم دواؤں میں سب کو فوس ہوتی ہے اس صورت میں  
 آفتاب کو دیکھ کر تو حرارت کا یقین کر سکتے ہیں اگرچہ کہتے ہیں کہ جیسے ہمارے شہر میں  
 اس وقت بہ نسبت رات کے گرمی اتنی ہے ہی اور شہروں میں بہ نسبت شب کے گرمی  
 زیادہ ہوگی پر کسی چیز میں حرارت دیکھ کر یوں نہیں کہہ سکتے کہ یہ آفتاب ہی سے گرم  
 ہوئی ہوگی ہو سکتا ہے کہ آگ سے گرم ہوئی ہو جب یہ بات بیان ہو چکی تو اب سنئے کہ  
 جسے جو آسمان کے ہمیشہ اسی طرح قائم رہنے کے دلائل کو ملاحظہ کر کے دیکھا کہ  
 اول تو زمین کا ہونا زمین اس بات کو ثابت کیا ہے وہ خود محنت ہی اس بات کے دلائل پر  
 اعتراض کر کے جب جواب نہیں ملتا مار کھٹک مار کر چپ ہو رہتے ہیں ورنہ کہہ دیتا  
 اُن باتوں میں کہ جسے آسمان کے ہمیشہ قائم رہنے کو ثابت کرتے ہیں اور آسمان کے  
 ہمیشہ قائم رہنے میں ایسی ملازمت اور ایسا ارتباط جیسا آفتاب اور زمین میں ہے  
 جیسا آفتاب میں اور حرارت میں ہے ہرگز نہیں ملتا بلکہ وہ دلیلین ہیں جو تو محسوس ہوتے  
 نظر آتی ہیں کیونکہ وہ ایسی باتیں نہیں کہ ان کو سبب و سبب کوئی تسلیہ کرے جیسا وہ کا  
 محنت ہونا مثلاً بلکہ وہ بھی دلائل ہی ثابت ہوں تو ہوں چنانچہ مدعیوں نے ایسا  
 پیش کیا ہے کہ لیے اُن کے ثابت کرنے کو اپنی طرف سے بہت جان ماری ہے لیکن دروغ  
 کو فروغ نہیں دینا ان کے فضل سے وہ دلیلین ثابت ہو ہیں آسمان کا ہمیشہ رہنا  
 تو دیکھا اگر کوئی سمجھا اُن دلائل ہی کے ثبوت سے انکار کرے اور مدعیوں کے قریب  
 ہیں اسے تو ہم جانتے ہیں کہ اصل فہم اوسکو کف نہ کیونکہ باطل انشاء سے تو یوں تو  
 ہے کہ افریقہ اور مریضات پیش آہیں اور اگر کوئی پاس نماظر اُن مذہب والوں کے  
 تہذیب ہی کرے اور دن کو رات ہی بتائے گے اور اپنے ہی کہے اور اور دیکھی نہ  
 تہذیب ہی ہمیشہ زمین ہو گا کہ سب میں اوپر کے آسمان کا جو اُن کے نزدیک نواں ہے

ہمیشہ رہنا اُن دلائل سے نکلے اگر اندیشہ تطویل اور خیال اشکال نہوتا تو اُن  
 دلائل کو مفصل بیان کر کے ایک ایک کا حال و کھلاتا پر ایک تو اسل سے یہ مضمون مشکل  
 پھر رد و قدح میں خدا جانے نوبت کہانگی کہاں پہونچے یہ ایک رسالہ مختصر ہے کوئی  
 دفعہ طویل و غریب نہیں جس میں جو چاہے سو بھر دیجیے مہذا اگر میرا اعتبار نہو تو آسمان  
 کے احوال کی کتابیں مشہور و معروف ہیں اہل فہم اپنی خود تسلی کر لیں اور نہ کریں  
 تو میں ایک اصل طریقے سے تسلی کیے دیتا ہوں ذرا کان دہر کر سنیے جناب من دلائل سے  
 اگر آسمان کے ٹوٹ پھوٹ جانے کا کوئی محال ہونا ثابت کرے تو بعد اوسکے کہ اوسکا  
 ممکن ہونا آفتاب کی طرح دانشمندان کے لیے واضح ہو چکا ایسا ہے کہ کوئی بڑا عالم  
 فاضل ہوشیار عقلمند کسی مکان میں بیٹھ کر قریب شام کے چوبی گھڑی کے وسیلے سے کسی  
 جاہل سے جاہل بیوقوف کم عمر سے جو بلند مکان پر کھڑا آفتاب کو نکلا ہوا دیکھتا ہو پکار کر  
 یوں کہے کہ آفتاب غروب ہو چکا اب دیکھیے کہ وہ سننے والا ہر چند مایہ عقل نہیں رکھتا  
 کتنا ہی اوس کہنے والے کا معتقد کیوں نہو اور جانتا ہو کہ علم و فضل میں کتنا ہے روزگار  
 ہے اوسکی بات کبھی نہیں مانتے گا اور اپنے یقین کے بھروسے یوں ہی کہے گا کہ بیشک  
 یہ گھڑی غلط ہے اگرچہ وہ یہ بات بجاتا ہو کہ گھڑی سے کیونکر وقت کو دریافت کر لیتے  
 ہیں اس اپنے بچانے اور اپنی بیوقوفی اور بے علمی کی وجہ سے اوس بات کے غلط ہونے  
 متاں نہو گا اسبیل طرح جب یہ واضح ہو گیا کہ ماسوا موجود اصل کے جو سوا خداوند  
 کے اور کوئی نہیں سب کا وجود عارضی ہے تو بیوقوف و سابیوقوف بھی اس بات کو سمجھ کر  
 اوسکے زوال کے ممکن ہونے میں ہرگز متاں نہ کرے گا پھر اگر افلاک و فلک بھی زمین سے نکلا  
 اور ہزار دلیوں سے اس بات کو ثابت کرے کہ آسمان کے وجود کا زائل ہو جانا اور  
 اور اوسکا وجود نہ ہونا محال ہے تو گو ان دلیوں کو بچاتا ہو یا کہ اوسکے سمجھنے کی یہی  
 لیاقت نہ رکھتا ہو یوں ہی کہے گا کہ ان دلیوں میں کچھ کچھ تصور ہے الغرض یہ ہے کہ



کہ آسمان کے معدوم ہونے کی محال ہونے کی ہین آؤنگے نمائندہ جاننے کے لیے خود اوجھ جانا  
 کچھ ضرور نہیں اور اگر تہ نظر آؤن دلائل سے جو آسمان کی ہیشگی کے اثبات کی ہین  
 یہ بات ہے کہ ہر چند آسمان کا معدوم ہو جانا ممکن ہے مگر معدوم نہوگا تو یہ بات اول تو  
 ہمارے دعوے کے خلاف نہیں کیونکہ ہم بھی تو یہی کہتے ہین کہ آسمان کا معدوم ہو جانا  
 ممکن نہ اپنے تو ابھی ہمیں بھی دعوے نہیں کہ بالضرور معدوم ہی ہوگا دوسرے دوام  
 کسی ایسی شے کے وجہ و اور عدم دونوں ممکن ہون بخیر ایک معلوم نہیں ہو سکتا  
 کہ کسی کو اراؤ آہی کی خبر ہو سکا کیونکہ ایسی باتوں کے دریافت کرنے کے تہین امتثال ہین  
 ایک تو یہ کہ اراؤ آہی کی ایسی باتوں کی نسبت کچھ خبر ہو جاوے دوسرے یہ کہ جو اس سے  
 معلوم ہو اسی دیکھنے کی چیز دیکھنے سے سننے کی بات سننے سے مثلاً صورت اور رنگ آنکھوں سے  
 معلوم ہوتے ہین اور آوازیں کان سے سو جو اس کا حال یہ ہے کہ اؤنگے پیچھے رہائی  
 کچھ خبر نہیں ہوتی البتہ فی الحال جو چیز ہو ہو اور اس کے دریافت کرنے کے قابل ہوتو  
 ان سے معلوم ہو سکتی ہے اسلئے کہنی ہی آنکھیں چہرہ پر کر دیکھو ایک گھڑی پہلے اور  
 ایک گھڑی بعد کے احوال معلوم نہیں ہو سکتے اب دیکھئے آسمان کا ہمیشہ اسی طرح رہتا  
 ہی الحال آنکھوں سے تو معلوم نہیں ہو سکتا تیسرا احتمال یہ ہے کہ جیسے گھڑیوں آفتاب کو  
 دیکھا نیکل ہین دن کے ہوتے گا یا دھوپ کو دیوار پر دیکھا آفتاب غروب ہوتے کو  
 دریافت کر لیتے ہین اسی طرح کسی بات سے یہ بات دریافت کر لیں کہ آسمان ہمیشہ  
 اسی طرح مدام قائم رہیگا اسکو استدلال کہتے ہین اور جس چیز سے دوسری چیز کو دریافت  
 کریں اسے دلیل کہتے ہین سو دلیل سے مدعا کے معلوم ہو جانے کی لڑی ہوئی ہے کہ دلیل کو  
 مدعا ایسا لازم ہوتا ہے جیسا آفتاب کو دن یا دن کو آفتاب غرض اس ارتباط اور  
 ملازمت کے پہلے سے ایک اگر معلوم ہو جاوے تو دوسرے معلوم ہو جاوے اس ارتباط  
 ملازمت ہی پر مدار کار استدلال ہے اگر یہ ارتباط اور ملازمت باطل ہو جاوے

تو پھر استدلال بھی غلط ہو جاوے سو سمجھنے آفتاب کی اور نور کی ملازمت اور آگ کی اور حرارت کی ملازمت کو جو غور کر کے دیکھا تو حقیقت میں انکا ارتباط اتفاقی نظر آیا بعینہ یہ ایسی مثال ہے کہ کسی نے ایک کتے کو گاڑی کے پیچے اس طرح سے دیکھا کہ جبوقت وہ کتا ٹھہر گیا تو اتفاق سے وہ گاڑی بھی ٹھہر گئی اور وہ کتا چلا تو اتفاق سے وہ گاڑی بھی چلنے لگی اور پہلے اس سے نہ کبھی کتے کو دیکھا تھا نہ کبھی گاڑی کو نہ انکا کچھ حال کیسے سنا تھا۔ غرض اس سادہ لوح کو کتے کے چلنے اور گاڑی کے چلنے کی ملازمت اور ارتباط دیکھ کر یہ یقین ہو گیا کہ گاڑی کتے کی تان چلتی ہے اور یہ سمجھا کہ یہ ارتباط اور محبت اتفاقی ہے کچھ یہ باہمی ضروری نہیں اب اہل انصاف سے یہ سوال ہے کہ اگر آگ میں اور حرارت میں بھی ایسا ہی ارتباط اتفاقی ہو تو کسی کے پاس کیا دلیل ہے جس سے یہ ثابت کرے کہ یہ ارتباط ضروری ہے اتفاقی نہیں یعنی اسکے خلاص ہونا ممکن ہی نہیں بلکہ منظر اسبات کہ آگ ایک جدا چیز ہے اور حرارت جدا چیز چنانچہ اپنے دل میں دونوں کو جدا جدا سمجھتے ہیں آگ کو ایک اصل شے سمجھتے ہیں اور حرارت کو اوسکی ایک صفت جانتے ہیں یوں سمجھتے ہیں آگ ہے کہ اگر یہ دونوں ایک دوسرے سے ظاہر ہیں جدا جدا ہو جائیں تو کیا عجب کیونکہ ان دونوں کی ملازمت کے یہ معنی ہیں کہ یہ دونوں وجود ظاہری ہیں اکٹھے ہیں جیسے وجود باطنی ہیں جدا جدا ہیں یعنی جدا جدا سمجھتے ہیں آگ میں اور وجود ظاہری میں آگ کے ہونے کے یہ معنی ہیں کہ وہ چیزوں کو جنکی ذات اور حقیقت جدا جدا ہو ا پاکس وجود ظاہری محیط ہو جائے جیسے شکر اور پانی اصل سے جدا جدا ہیں مگر بعد شربت بنالینے کے وہ دونوں ظاہر میں ایک ہو جاتے ہیں یا جیسے شور پانی کہ اوسمیں اخبار نمک جدا ہیں اور پانی جدا ظاہر میں یہ بھی مثل شربت کے ایسا ہے آگ میں اور حقیقت میں وہ چیزیں جدا جدا باہم مخلوط اور مربوط ہو رہی ہیں اور ظاہر میں کسی سے باسائی جدا جدا نہیں ہو سکتے اگر جیسے کسی ترکیب کسی کو معلوم نہوتی تو شربت کے اخبار کا جدا جدا ہو جائے گا تو کیسے



یقین بھی ہو سکتا ہے شور پانی کے اجزاء کے جدا جدا ہو جانے کا ہر کسی کو یقین نہوتا۔ مگر  
 حقیقت ہے کہ بوسیدہ بھیکے کے یہ بات دریافت ہو گئی غرض سید طرح اگر کوئی بھیکا یا  
 اور کوئی ترکیب قدر کے پیمان ایسی ہو کہ جس سے آگ کی حرارت اور آؤسکی چمک اور  
 آفتاب سے آؤسکی حرارت اور آؤسکی چمک اور آسمان سے وجود آؤسکا اور پھیلت آؤسکی  
 جدا جدا ہو جائے تو کچھ دور نہیں بہت ہو گا تو یہ ہو گا کہ ہمیں تمہیں معلوم نہ ہو تو سب  
 کون سا علم اور قدرت اور روانی اور حکمت ختم ہو چکی ہے بہت سی ایسی ترکیبیں ہیں کہ  
 تقدیر کو آؤسکی خبر تمہیں شاہین ہی سے اور تمہیں ایجاد کیا معجزا ہم بسا اوقات دیکھتے  
 ہیں کہ حرارت بڑوت ایسی اختیار جو دوسرے دن کے ساتھ ہو اگر تہی ہیں اپنے ٹھکانے  
 الگ ہو جاتی ہیں مثلاً پانی اصل سے ٹھنڈا ہے اگر آؤسکو گرم کیجیے تو اس وقت آؤس سے  
 غلجہ ہو جاتی ہے اور حرارت اس میں آجاتی ہے پھر تھوڑی دیر کے بعد حرارت دور  
 ہو جاتی ہے اور بڑوت آجاتی ہے اب کون نہیں جانتا کہ بڑوت پانی کی ذاتی چیز  
 معجزا ایسی آؤس سے غلجہ ہو جاتی ہے کہ بڑوت کی جا بسا اوقات حرارت آجاتی  
 ہے اس وقت آؤس پانی کو اگر ایسا شخص دیکھے کہ جسے کبھی پانی کو نہ بکھا ہو اور نہ آؤسکا  
 کچھ مال سنا ہو تو بالیقین یوں ہی متقدم ہو کہ حرارت پانی کی اصلی خاصیت ہے تو ان  
 شام دن سے صاف یوں واضح ہوتا ہے کہ حرارت جو مست رطوبت نور خلقت بناد  
 ماسوا اسکے اور جو کچھ بعض بعض مخلوقات کے لوازم ہیں سے ہیں سب قابل انفصال  
 ہیں ہو سکتا ہے کہ ایک دوسرے سے جدا ہو جائے سو ہم جانتے ہیں کہ بعض حیوان یا ان پرورد  
 تعالیٰ اور اہل اسلام کے جو افسانے کچھ ایسے مشہور ہیں کہ آگ میں وہ گرے اور بجے  
 بلکہ وہ آگ کے حق میں مثل پانی کے ٹھنڈی ہو گئی کچھ عجیب نہیں کہ سب صحیح  
 ہوں اگر یہ بات لیسے معتبر تارکح سے ثابت ہو جائے تو ہم مشاک تسلیم کر لیں اور ہرگز انکا  
 حیرت اور یہ کچھ ہیں کہ ہمارے باپ دادا سے یا ہمارے قوم کے لوگ بھی اس بات کو تسلیم

آؤسکی کھانک میں اگر کوئی غلط  
 طلاء غلط نہیں۔

کرتے ہیں یا نہیں بلکہ ساری ایسی باتیں جنہیں ملازمت کا خلافت لازم آتا ہو جیسے اکثر  
 کراستوں اور کڑھون کا حال سنتے ہیں ہمارے نزدیک سب اسی قسم کے ہیں ہاں جس قدر  
 ملازمت اور ارتباط جو دو چیزوں میں ہوا کرتا ہے تو اوسکے ہی معنی ہوتے ہیں کہ دو چیز  
 اکٹھی رہتی ہیں ایک دوسرے سے جدا نہیں ہوتی نہ یہ کہ جدا ہی نہیں ہو سکتی بلکہ بہت سی  
 اصلی خاصیتوں کو ہم دیکھتے ہیں کہ بسبب کسی خارجی چیز کے وہ زائل ہو جاتی ہیں اگر  
 وہ خارجی چیز عالم میں نہوتی تو کسی کو بھی اُنکا زائل ہو جانا خیال میں نہ آتا اگر آگ  
 اور آفتاب نہ ہوتا تو پانی کی برود کے زائل ہو جانے کا اور اوسکے گرم ہو جانے کا کسی کو  
 احتمال بھی نہوتا اگر ہمارے تمہارے ماتھے پانوں کا زور اور ہوا وغیرہ کی طاقت کا کچھ نہ  
 ظہور نہوتا تو ہرگز تھن وغیرہ اشیاء کی جو اوپر سے نیچے کو گراتی ہیں اوپر کی جانب جانے کی  
 کوئی صورت نہوتی سو اگر کسی شے کو کسی شے کا لازم کہو گے تو بہت سے بہت یہ ہو گا کہ  
 اُسکو اوسکی خاصیت ذاتی کہو گے تو جیسے یہ خاصیتیں جنکا معنی بیان کیا کسی خارجی سبب  
 زائل ہو جاتی ہیں ایسے ہی اگر وہ خاصیت بھی زائل ہو جائے تو کسی کو کیا انکار ہے لفظ  
 اگر کوئی بوجہ دلائل آسمان کے دوام اور بقا کو ثابت کرے گا تو بین برین نسبت یہ معنی  
 ہونگے کہ اُن دلائل میں اور ہر مضمون میں ملازمت اور ارتباط ہے اسلیے ہم کہتے ہیں  
 کہ آسمان میں اور دوام میں ملازمت ہے اور یہ اوسکی اصلی خاصیت ہے، اوس سے پہلے  
 زائل نہیں ہو سکتی سو ابھی واضح ہوا ہے کہ اول تو یہ ملازمتیں جو باہم اشیاء میں معلوم  
 ہوتی ہیں نہ بظہر حقیقت ہیں سب اتفاقی ہیں چنانچہ یہ بات ویسے بھی ظاہر ہے اسلیے کہ  
 مثلاً آگ جلاتی ہے تو اسکا سبب تو یہ ہو سکتا ہے کہ آگ کمال درجے کو گرم ہے پر گرم ہونیکا  
 سبب پوچھیے تو کوئی کیا بتائے یخراش کے نہیں کہا جاتا کہ یون ہی بے سبب آگ اور  
 حرارت کو خداوند کریم نے جمع کر رکھا ہے سو اسی کو اتفاق کہتے ہیں کہ دو چیزیں بے سبب  
 خدا کے یکے سے جمع ہو جائیں جیسے گتے اور گاڑی کی مثال گزری یا جیسے ایک آدمی کا



سیاہ رنگ ہو اور لٹکا قند ہو تو اس ہر ت میں سیاہی اور لبنانی جو باہم مخلوط  
 اور مربوط ہیں تو یوں ہی بے سبب مربوط ہیں لبنانی اور سیاہی میں کچھ علاقہ اور  
 رشتہ نہیں نہیں تو ہر جگہ اکٹھے ہی رہتی غرض آگ کے ساتھ حرارت اور پانی کے ساتھ  
 برودت بے سبب مجتمع ہیں اور کوئی تلاش کر کے کوئی سبب نکال بھی لے تو وہ سبب  
 آگ کے یا پانی کے ساتھ بے سبب مجتمع ہو گا سو انجام کو کہیں نہیں پر سبب شق طبع ہو جائیگا  
 اور وہی اتفاقی اجتماع نکلتے گا اور ظاہر ہے کہ اتفاقی اجتماع کو دوام لازم نہیں تو  
 کئے کی چال اور گاڑی کی چال میں حقیقتہً ملازمت نہوتی اسی طرح سیاہی اور لبنانی  
 میں نئے الواقع ارتباط ہونا القصد اگر کوئی دلیل سے آسمان میں اور اوسکے وجود میں  
 جو ایک شے جدا گانہ ہے چنانچہ مکرر کر واضح ہو چکا ہے ملازمت بھی ثابت کر دے تو  
 حقیقت میں وہ ملازمت نہوتی ایک انسانی اجتماع ہو گا سو اتفاقی اجتماع کو دوام  
 لازم نہیں سہذا بہمان وجہ زون میں ملازمت ہوتی ہے تو اس سے زیادہ ایک کو  
 دوسری سے ارتباط نہیں ہو سکتا کہ ایک دوسرے کی تمامیت ذاتی ہو سو یہ بھی ظاہر  
 ہو گیا کہ غایتیں ذاتی کو اپنے آب زائل نہیں ہو سکتیں پر خارجی اسباب سے زائل  
 ہو سکتی ہیں چنانچہ پانی کے گرم ہو جانے اور چھکے کے اوپر کی جانب پھٹنے کی مثال سے  
 یہ بات خوب واضح ہو گئی اسی طرح بہت سے بہت آسمان کا دوام اوسکی ایک  
 تمامیت ذاتی ہو گا سو وہ بے سبب اگر زائل ہو تو ہو سکتا ہے کہ کسی خارجی سبب سے  
 زائل ہو جاوے سن بعد ہم پوچھتے ہیں کہ جن چیزوں کے وسیلے سے آسمان کے دوام کو  
 ثابت کرنے ہیں وہ بھی آخر منجملہ مخلوقات ہیں خالق نہیں اور ظاہر ہے کہ مخلوقات  
 سبب معدوم ہو سکتی ہیں چنانچہ بخوبی واضح ہو چکا ہے سو اگر بالفرض وہ تقدیر  
 اُن چیزوں میں اور آسمان کے دوام میں ملازمت حقیقی بھی ہو جب بھی تو دوام  
 ثابت نہیں ہو سکتا ان جیسے شے موجود رہیں گی تب تک آسمان کا وجود

قائم رہنا ضروری ہو گا مگر در صورتیکہ وہ خود معلوم ہو سکے کہ آسمان کا وجود کونکر  
 پائدار رہیگا الغرض کوئی ماسہ یا نمائندہ پر انصاف کی بات یہ ہے کہ جیسے جو اس سے  
 آسمان کا دوام معلوم نہیں ہو سکتا ایسے ہی بواسطہ ملازمت بھی اوسکا دوام کا بہت سی  
 ایسی چیزوں کا جن کا وجود اور رہا اور زوات اور معلوم نہیں ہو سکتا مان اگر کسی طرح یہ بات  
 دریافت ہو جاوے کہ اراوہ خداوندی بہ نسبت آسمان کے یوں مقرر ہو اسے کہ آسمان  
 ہمیشہ اسی طرح قائم رہے تو البتہ ہم انکار بھی نہیں کر سکتے کیونکہ یہ بھی ممکن ہے مگر عالم  
 کے احوال میں غور کرنے سے اور اوسکے تغیرات کے مشاہدے سے گمان غالب یوں ہے  
 کہ ایک روز نہ ایک روز یہ کارخانہ بالکل برہم و ورہم ہونے والا ہے شرح آری یہ ہے کہ  
 جیسے انسان اربع عناصر سے یعنی آب خاک ہوا آگ سے جو باہم خلط مزاجی اور دشمنی  
 رکھتے ہیں مرکب ہوا ہے ایسے ہی یہ عالم بھی اشیاء مختلفہ المزاج اور مختلفہ القیاس  
 سے مرکب ہوا ہے منجملہ زمین اور وریا سمندر اور باقی دریاؤں اور ہوا اور آگ کی مختلف  
 کو سب جانتے ہیں من بعد افتاب کی گرمی کی شدت تو ہے ہی چاندنی میں وریا سے  
 سمندر کی لہریاں بھی شہرہ آفاق ہے علی اند القیاس ہم سمجھتے ہیں کہ اور ستاروں میں  
 بھی اختلاف تاثیر ہو گا کیونکہ جیسے اشیاء مذکورہ ہیں شکل صورت رنگ وغیرہ کا  
 فرق ہے ایسا ہی ستاروں میں بھی باہم فرق نظر آتا ہے کسی کا سرخ رنگ ہے آتا ہے  
 کسی کا سفید مائل کسی کا سنہری نما چنانچہ ظاہر ہے جو جیسے اشیاء مرقومہ بالا ہیں  
 مثل اربع عناصر وغیرہ کے فرق تاثیرات ہے ایسے ہی ستاروں میں بھی فرق تاثیر ہو گا  
 گو ہمیں اوسکی تفصیل معلوم نہ ہو معذرا ہم دیکھتے ہیں کہ اکثر ترے خاکر ہمارے ہندوستان  
 اسوائے گرمی وغیرہ کے اور اور بھی تاثیریں ان ستاروں میں بتاتے ہیں چنانچہ  
 شادی وغیرہ میں جو اوقات کا لحاظ رکھتے ہیں گے اوسکی وجہ یہ ہے سو کیا عجب ہے  
 کہ یہ بات بالکل بے اصل نہ ہو کیونکہ نجومست اور برکت اور موت اور حیات وغیرہ بھی



شمعدان تاثیرات ہیں جیسے آفتاب کی گرمی ہے اور جو لوازم گرمی کے ہیں مثلاً زمین سے  
 بخارات کا اٹھنا اور کھیتی کا اوجھڑنا چنانچہ سایے میں کھیتی کم جیتی ہے اور غلے اندازاً  
 پھلون کا اور کھیتوں کا پھنا ایسے ہی اگر کسی شارے کی تاثیر خواست یا برکت ہو تو  
 کیا بعید ہے پر چونکہ شارے لاکھوں ہیں اور ہر ایک میں یوں معلوم ہوتا ہے کہ کچھ  
 تاثیر ہوگی تو محبوبے کی تاثیر خدا جانے کیا ہوگی کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ ایک دوا کی کچھ  
 تاثیر ہوتی ہے اور دوا کی بلکہ کچھ اور ہی ہو جاتی ہے علیٰ ہذا القیاس حیون حیون  
 اجزا نسخہ مرکب کے پرانے جائینگے تو تاثیر بھی بدلتی جائیگی سو اگر سو دوسو کسی نسخہ میں  
 دوا ہیں ہو جاوین تو پھر اوسکی تاثیر کو دریافت کرنا دشوار ہو جائیگا اور صورتیکہ  
 بعض مفردات کی تاثیر معلوم نہو اور باہیمہ پھر یہ بھی نہ معلوم ہو کہ اس نسخہ میں کتنی  
 دوا ہیں ہیں تو پھر اوس نسخہ کی تاثیر پہلے استعمال کے دریافت ہونی محال ہے۔ اسیکی  
 ہو سکتا ہے کہ ایسی صورت میں کسی ایک دوا کا اتنا حال معلوم ہو کہ یہ دوا بیمار کو  
 نافع ہے یا مضر ہے مگر بسبب اس بات کے کہ کسی اور دوا سے اوسکی اصلاح ہو گئی ہو  
 یا اور کسی دوائے اوسکے نفع کو کھو دیا تو اوس دوا کا اوس نسخے کے ضمن میں استعمال  
 کرنا بیمار کو نافع یا مضر معلوم نہو ایسے ہی ہو سکتا ہے کہ کسی شارے کا نسخہ کسی یا  
 متبرک ہونا کسی وجہ سے کسی کو ایسا متیقن ہو جاوے جیسے آفتاب کا گرم ہونا مگر وہ سب  
 شار و تکی تاثیر بلکہ وہ حال نہ ہے بلکہ برعکس ہو جاوے جیسے برت کی سردی پس اوقات  
 بعضی چیزوں میں آفتاب کی تاثیر کو ظاہر نہیں ہونے دیتی اور یہ تو ظاہر ہی ہے کہ سب  
 شار و تکی کی گنتی کسی کو معلوم نہیں پھر سبکی تاثیر کسی کو کیا معلوم ہوگی اسی لیے سہل و یقین ہے  
 کہ ہر نجوم کا کسی کو ایسا کمال حاصل نہیں ہو سکتا کہ جس سے بطور قاعدے کے ہر سوال کا  
 جواب نکال دے بلکہ لازم ہے کہ اکثر غلط ہو کرے سو ہم جانتے ہیں کہ نجوم کی غلطی کا باعث  
 یہی ہوتا ہے کہ اس علم کا کمال ممکن نہیں اور وہ جو گاہ و بیگاہ کوئی بات صحیح

طرہ کمال میں ہونا نہیں

ہو جاتی ہے تو اوس کا اعتبار نہیں اگر کوئی اپنے جی میں کوئی بات لیکر دوسرے سے  
 پوچھے کہ بتا دیتے جی میں کیا ہے اور وہ یوں ہی اتفاقاً اسی بات کو بتا دے جو  
 اوس کے جی میں تھی تو یہ بات کچھ قابلِ تعریف نہیں بلکہ اگر کوئی اتنی بات پر غصہ کر رہو  
 اور یوں سمجھ بیٹھے کہ میں دوسرے کے جی کی بات بتا سکتا ہوں تو اوس سے گدہ ٹھیک  
 اسی لیے ہماری سمجھ میں یوں آتا ہے کہ اس علم میں دل لگانا عمر کا گونا گونا ہے بلکہ حکام  
 کو مناسب ہے کہ اُن کو تنبیہ کیا وے کیونکہ ایسے لوگ اپنی عمر کھوٹے ہیں اور اور دیکھو خراب  
 کرتے ہیں اور عجیب نہیں کہ یہ فریب بازی اور عمر کی بربادی خدا کے نزدیک بھی موجب  
 منوعیت کا ہو جائے اب سینے عالم کی مختلف قسم کی اشیاء کے مرکب ہونے کے بیان میں  
 یہ کترین کچھ کا کچھ کہنے لگا اب پھر وہی معروض ہے جناب من غرض یہ ہے کہ تمام عالم  
 بھی مثل بنی آدم اور حیوانات اور نباتات کے اشیاء مختلف التائیسے مرکب بلکہ کثرت  
 اجزاء عالم بقدر عالم کی بڑائی کے بدرجہ غایت ہے چنانچہ منجملہ اجزاء بعض کی طرف اشارہ  
 بھی کیا گیا سو یوں سمجھ میں آتا ہے کہ جب عالم بہت ہی مختلف قسم کی موجودات سے  
 مرکب ہوا اور ہر قسم کی مختلف تاثیر ہوئی تو بیشک ایک دوسرے کا دشمن نوائی اور مخالفت  
 اصلی ہو گا اور اوس کے ہونے کا رد اور نہو گا اور جب ذرا بھی ایک کو غلبہ ہو گا تو تمام عالم  
 کے مزاج میں ایک فساد آ جائیگا یعنی وہ کیفیت متوسطہ جو پہلے اس جزو کے غلبے کے تھی وہ  
 زائل ہو جائیگی اور جب وہ کیفیت باقی نہ رہی اور اعتدال مزاج جا تارے تو یوں سمجھو کہ  
 بہ نسبت تمام عالم کے یہ ایک مرض ہو گا جیسا کہ بنی آدم میں بہ نسبت کیفیت طبعی کے اگر  
 کسی کا ارنج عناصر میں سے غلبہ ہو جاتا ہے تو اوس کو مرض کہتے ہیں چنانچہ بخار ارنج عناصر  
 میں سے آگ کے غلبہ کا اثر ہوتا ہے اور فالج زکام اور اکثر دروپانی کے غلبے کا ثمرہ ہوتا ہے  
 اور خارش وغیرہ خاک کے غلبہ کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے اور ورم اور لیشے دروہوالی  
 زیادتی کے سبب پیدا ہوتے ہیں ایسا سٹے ایسے علا جوں میں اولیٰ دواؤں کو استعمال



کرتے ہیں مٹی یا مٹی میں اوس غلطی کی تائید کے مخالفانہ کیسے سبب میں پیدا  
 ہوا ہے المرض جیسے آدمی میں اربع عناصر کے خلیے کے سبب پانچ اقسام میں سے کسی غلط  
 میں سودا میں یا صفرا میں خون میں یا بلغم میں فساد آجاتا ہے ایسا ہی مٹی میں کہ  
 اجزاء عالم میں سے جی کسی کی تائید کے خلیے کے باعث عالم کے مزاج میں کچھ فساد نمایاں  
 بلکہ اس سے زیادہ ہوتا ہے تو کچھ زمین کیونکہ آدمی کا بدن کل باریخروں سے مرکب ہے  
 پھر ان چارہی کے مغلوب ہونے سے ہر ارون طسرح کے مرض پیدا ہوتے ہیں عالم تو  
 می شمار چروں سے مرکب ہے اوس کے غالب مغلوب ہونے سے تو کچھ چند زیادہ قسم کے مرض  
 پیدا ہوتے ہیں مہمدا انسان کی ترکیب کی کیفیت ہے کہ ان چاروں چیزوں کو  
 باہم غلطی غلط کر کے اول ایک کر لیا ہے پھر سارے اعضا کو اسے بیکر پاک ایک شرت  
 بنایا ہے تو اس سبب سے بدن کا اکثر اوقات ایسا حال رہتا ہے مان اگر کبھی خارج  
 سے لینے غذا کی یا آب و ہوا کی خرابی کے سبب یا انقلاب موسم کے باعث ایک کو دوسرے  
 پر غلبہ ہو گیا تو ہو گیا بخلاف عالم کے اجزاء کے کہ اوسکی ترکیب گویا اس قسم کی سمجھی جائے  
 کہ سرخ خاک کا ہوا اور سینہ پانی کا اور پیٹ ہوا کا اور پانوں آگ کے یا برعکس تو سرخ و پانی  
 سرخینہ کا و تھمن ہوا کا اور سر پیٹ کا اور پیٹ پانوں کا چنانچہ ظاہر ہے کہ زمین سے لیکر  
 آسمان تک ہر ایک شے کو اپنی جگہ پر ہے اور مہمدا ایک دوسرے سے متصل ہے یہ نہیں کہ  
 زمین میں اور زمین اور ہوا میں کچھ فاصلہ ہو سہی طرح اوپر تک اون لوگوں  
 کے نزدیک جو آسمان کے قائل ہیں ایک سلسلہ متصل معلوم ہوتا ہے و اسد اہم النفس میں  
 اجزاء عالم کے باہم اختلاف کے باعث بلحاظ اتصال مذکور کے لازم ہے کہ اگر ایک کو حرکت  
 اور اوس حرکت میں ایک دوسرے سے ٹکرائے اور گڑھے یا ایک دوسرے کی جگہ پر آ جائے  
 تو بیشک ایک جزو کو دوسرے جزو سے اوس ضررت جو فقط اتصال کے باعث پیدا  
 ہوتا تھا سلاوہ اور ضرر پیدا ہوگا اور تمام مجموعے کی کیفیت بدلا جائے گی اور ایسا حال

ہو جائیگا کہ کسی آدمی کا سر فقط آگ کا اور ماتھے فقط پانی کے ہوں مثلاً اور وہ اپنے  
 ماتھے کو حرکت دے کر سر پہنچائے تو بیشک اس صورت میں علاوہ اس کے جو پہلے سے  
 بسبب اتصال بدنی کے سر کو ماتھے کی بروقت کا اثر چھوٹتا تھا اور ماتھے کو سر کی گرمی کا  
 ایک اور بھی اثر اور ضرر ایک دوسرے سے ہو گا سو بعینہ ہی قصہ اس عالم میں نظر  
 آ رہا ہے جیسا ہواؤن کو حرکت ہوتی ہے اور آندھی چلتی ہے تو خاک کہین کی کہین اوڑتی  
 پھرتی ہے اور سمندر کی طغیانی اور جوش کا حال جو وقت شدت ہوا کے ہوتا ہے جہاز کو  
 سوار ہونے والوں سے سب سے سنا ہو گا الغرض ان حرکات کے باعث کیسے یا کسی اور  
 سبب سے عالم کے اکثر اجزاء میں ایک طرح کا فساد اور خرابی اکثر اوقات نظر آتی ہے آب  
 ہوا کا فساد اور آؤن سے امراض کا اور وباؤن کا پیدا ہونا تو سبھی جانتے ہیں باقی  
 زمین کا یہ حال ہے کہ بعض زمینوں میں بہت پیدا ہوتا ہے اور بعضیوں میں کم سمندر  
 ایک ہی زمین سے ایک عرصے تک بہت پیداوار ہوتی ہے اور پھر اتنی نہیں ہوتی  
 ہر چند سب سامان نشوونما کے مثلاً زمین کا ہلنا اور کھات دینا اور پانی کا سیچنا  
 ایک سال میں قرار واقعی پائی جاتی ہیں اور دوسرے سال میں نسبت اس کے کم مگر  
 بائیمہ سچا اوقات پیداوار بر خلاف سامان ہوتے ہی کھیتی والے سب جگہ موجود ہیں  
 اگر کسی کو شک ہو تو پوچھ دیجئے سمندر ہم دیکھتے ہیں کہ ایک سال میں درخت ٹر دار خوب  
 بار آورہوتے ہیں اور کبھی نہیں ہوتے بلکہ ایک ہی باغ میں ایک درخت خوب پھلتا ہے  
 اور ایک کم یہ سب صورتیں عقل کے نزدیک زمین کے مزاج میں فساد آ جانے کے باعث  
 پیدا ہوتی ہیں ادھر دیکھیے کہ کبھی برسات خوب ہوتی ہے اور کبھی نہیں ہوتی بونہی  
 سال کا سال بلکہ چند سال خشک سالی میں گزر جاتی ہیں اور پھر کبھی اوسے بڑے  
 ہین اور پڑتے بھی ہیں تو کبھی بڑے بڑے کبھی چھوٹے چھوٹے کبھی کم کبھی زیادہ ادھر  
 کبھی برق گرتی ہے اور بہت سی خرابیاں کر جاتی ہے کبھی دمدار ستارے نظر آتے ہیں



لہجہ چاند سورج گہ جاتے ہیں سورج کو کرنا ایک نور و ناری یعنی آگ کے طبقہ  
 کی جو ہوا سے اوپر جاتے ہیں خرابی پر ولالت کرتا ہے باقی چاند گہن تو بالائے  
 اسے کہتے ہیں کہ چاند بین نور ہے سو یہ نور چاند کے حق میں ایک نقصان اور فساد  
 اور ان چیزوں کے حق میں بھی جو اوس سے منور ہوتی ہیں کیونکہ جن چیزوں کی  
 اصلاح نور سے ہوتی تھی وہ سب اس وقت خراب ہو جائیگی یا خراب ہونے کے قریب  
 ہو جائیگی اور جو باتیں کہ نور سے پیدا ہوتی تھیں پناہ کچھ کچھ اور پر مذکور ہو چکا ہے  
 وہ سب اس وقت مسدود ہو جائیگی اور سورج گہن میں اگرچہ حکما کے خیال کے موافق  
 آفتاب سے نور ال نہیں ہو جاتا فقط چاند کے اوٹ میں آ جاتا ہے مگر اور جس میں  
 اس وقت اوسکی گرمی کی فیتن اور فیشون سے محروم رہ جاتی ہیں ان سب تغیرات  
 میں سے جو بات موافق مزاج عالم کے قرار دی جائے اسے اس وقت کہہ لیا جاتی ہے  
 ہی گئے جائیگ لیکن عقل کے نزدیک وہ تغیرات کہ جن سے کسی کو خراب عالم سے مضر  
 پہنچے یا عالم کے کمال کے خلاف معلوم ہو جیسے چاند گہن سورج گہن کہ نسبت تمام عالم  
 کے بشیر آشوب چشم بار نور دی کے ہے مرنے پہنچے چاند گہن پناہ پناہ ہے سو اس لحاظ  
 سے ہم کہتے ہیں کہ اب وہ دکھایا گیا تغیر کہ جس سے وہ بچے اور بنی آدم کو جو منجھا دے  
 عالم میں ضرر بچوٹے اور خشک سالی اور اولوں کی باریں وغیرہ اسی قسم کی چیزیں  
 امراض عالم میں سے ہیں جیسے کہ پھوڑا بھنسی آشوب چشم وغیرہ جن سے بعض اعضاء  
 بنی آدم کو مضر پہنچتا ہے یا اوسکی خوبی میں کچھ فرق آ جاتا ہے بنی آدم کے مرض گہن  
 جاتے ہیں مگر جیسے ہمارے تمھارے بدن کے پھوڑا بھنسی وغیرہ امراض ظاہری ہیں  
 اور اوس کے مقابلے میں دروختان وغیرہ امراض باطنی بھی ہیں ایسے ہی عالم کے  
 امراض مذکورہ کے مقابلے میں جو نسبت تمام عالم کے امراض ظاہری ہیں اس  
 کمترین کو امراض باطنی بھی نظر آتے ہیں وہ کیا ہے اکثر بنی آدم کے اخلاق کا بد ہونا

بنی آدم کو امراض باطنی اور ظاہری  
 کے درمیان میں سے ہے

اور افعال نامہ شریعہ کا سبب نہ ہونا الخ مرض عالم کے لیے ہی امراض ضروری ہیں لیکن  
ہمیں سب کی تفصیل معلوم نہیں ہو سکتی مرض کی خبر مرئیں ہی کو ہوتی ہے خاص کر  
مرض پنہائی کی اور وہ بھی ایسا ہو کہ کسی اور کو کبھی نہوا ہو سوا اپنے امراض کی خبر  
پوری پوری عالم کی روت کو ہوگی باقی رہا عالم کے لیے روح کا ہونا ہر چند قضا ہر مری  
میں ایک نام معلول بات معلوم ہوتی ہے مگر میں جانتا ہوں کہ وجہ اسکی بجز اسکے اور کچھ  
نہیں کہ زندگی سانس کے لینے اور اپنے ارادے سے حرکات کے کرنے کا نام رکھ چکا ہے  
اور اگر ہم تم یہ بات جانتے کہ زندگی اسے نہیں کہتے زندگی حقیقت میں اسے کہتے ہیں کہ  
میں سے جانتا ہوں چنانچہ سوجنا سمجھنا تعلق رکھتا ہے تو ماسوا انسان اور حیوانات کے زمین  
آسمان درخت پہاڑ بلکہ مجموعہ عالم کے حق میں بھی ارواح کے ہونے کا اگر اقرار نہ کرتے  
تو انکار بھی نہ کرتے بڑی دلیل اس بات کی کہ زندگی فقط نام سانس لینے اور حرکت کرنے کا  
نہیں ہے شہ کہ آدمی اگر دیر تک سانس بند کر کے بیٹھا رہے اور اپنے ارادے سے کوئی  
حرکت نہ کرے تو کوئی دیوانہ بھی اسے یوں نہ کہے گا کہ یہ مر گیا مان اتنی بات بیشک ہے  
کہ انسان اور حیوانات میں تا دم حیات سانس لینا ایک طبعی ہستی ہے ہر وقت لازم  
نہیں کہ برابر سانس لیے جاوے باقی رہا اپنے ارادے سے حرکت کرنا سو ہمیں ایسا کوئی  
نظر نہیں آتا کہ کسی دلیل سے یہ ثابت کر دے کہ زمین ہو اور درخت پہاڑ وغیرہ اپنے ارادے  
حرکت نہیں کر سکتی بہت سے بہت کوئی کہیگا تو یوں کہیگا کہ ہم نے آج تک کسی درخت کو  
مثلاً اپنی جگہ سے دوسری جگہ نہ سکتے نہیں دیکھا سو اگر یہی دلیل ہے تو ہم نے بہت سی  
چیزیں نہیں دیکھیں اگر خبر کے غلط ہونے کا احتمال کسی طرح سے اونٹنہ جاوے تو میں  
تو اون قصبوں کا جن سے درختوں پتھروں وغیرہ کا بولنا اور اپنے آپ حرکت کرنا  
ثابت ہی ہے ہرگز انکار نہ کروں کیونکہ مجھے بڑی دلیل قوی سے یہ بات معلوم ہوتی ہے  
کہ ماسوا اون اشیاء کے منکوسم جاندار کہتے ہیں اور وہ میں بھی بلکہ ہر شے میں

جسمانی اور روحانی  
حالات کا مطالعہ

درختوں کا ارادہ کی حرکت کرنا  
اور پتھروں کا غیر ارادہ کی حرکت



جان ہے اور ہر فرد اور ہر چیز کے لیے ایک روح ہے تفصیل اس مال کی یہ ہے کہ  
پہلے اس سے واضح ہو چکا ہے کہ اس عالم کی ہر چیز کا وجود ذاتی ہے نہ کہ بڑی ہی تک وجود  
اور ہے اور ذات اور ہے یعنی وجود میں ظاہری اور باطنی سو باطنی وجود کو ذات  
خداوندی سے کچھ اس قسم کی نسبت ہے جیسے شعا عون کو آفتاب سے اور وجود ظاہری  
کو مینہ و ہو پون کے ہوتا ہون سے پیدا ہوتی ہیں اور ہر مینہ اور ہر مینہ انہیں خداوندی  
نظر آتی ہیں سمجھنا چاہیے چنانچہ جیسے وح پ کبھی آتی ہے کبھی چلی جاتی ہے ایسے ہی  
وجود ظاہری کبھی ہوتا ہے کبھی نہیں ہوتا اور جیسے آفتاب کے طفیل سے شب عین  
ہمیشہ موجود رہتی ہیں ایسے ہی خداوند کریم کے طفیل سے اس وجود باطنی کو ہمیشہ  
قیام ہے اب سب سے پہلے آفتاب کی نور سے اول شعا عون پیدا ہوتی ہیں اور بعد میں رفتہ  
ظاہر ہوتی ہیں اور اس ترتیب ہی کے سبب ہر قسم کے کمال آفتاب کے کائنات میں  
سے نئے نور گرمی وغیرہ شعا عون کو بلا وہ و ہو پون کو نہیں بلاکتی ہی بڑی اور  
دھوپ کیونکہ اس طرح وجود باطنی اول ہے اور وجود ظاہری بعد میں بلکہ وجود باطنی  
ہی کا پر توہ سمجھنا چاہیے جیسے ہوپ شعا عون کا پر توہ ہے سو لازم ہے کہ وجود باطنی کو  
اول فیض ربانی پہونچنا بعد میں وجود ظاہری تاکہ جاوے جو یہ نہیں ہو سکتا کہ ہمارے  
تمہارے وجود ظاہری تاکہ حیات کافیش آبادے اور اوروں کے وجود باطنی کو بھی  
خبر نہ ہو کہ وجود باطنی کسی کا ہو ہر کسی کے وجود ظاہری سے مقدم ہے جیسے شعا عون  
کیسٹرن کی کیونکہ ہر جگہ کی دھوپ سے اشرف ہیں اور مقدم ہیں اور نہ یہ بھی  
مہابت ہو چکا ہے کہ ذات خداوندی میں ایک ہو کر ہر سب کمال بھری ہوئی ہے یعنی  
وہ ایک ہی سب کمالوں کے کام کرتا ہے جیسے ایک شخص کلاری اور ٹیڑھی کے  
دونوں کام کرتا ہے کام کے سبب دو نام ہو گئے ہیں درہستہ وہ ایک ہی ایسی ہی  
ذات خداوندی بھی بسبب جدا جدا کاموں کے خالق رادق سمیع البیر کمالی ہے

ذات خداوندی میں ایک نور پرست کمال ہوتا  
ہوئی ہیں تو اس کا فیض ہی مجموعہ ساری خوبیوں کا ہوتا

سب سے زیادہ ایک ہے اور پھر سب کمال اور زمین ہیں تو اس کا فیض بھی بیشک مجموعہ  
ساری خوبیوں کا ہوتا اور جس میں کو وہ چھوٹے تھوڑا بہت سب ہیں ہر قسم کا کمال  
ہونا چاہیے ان قابلیت کے فرق سے اتنا فرق ہوتا ضرور ہے جیسا آئینہ قلعی دار اور اینٹ  
پتھر میں آئینہ کا نور و روشن کو برابر چھوٹتا ہے پر جتنا زیادہ ظہور اس نور کا آئینے  
میں ہوتا ہے و سنا پتھر میں نہیں ہوتا سو ہم بھی یہ نہیں کہتے کہ انسان کی حیات اور پتھر  
کی حیات یکساں ہونی چاہیے بلکہ اتنی بات ہم یقیناً جانتے ہیں کہ جو حیات کا ظہور انسان  
ہوتا ہے وہ اور حیوانات میں نہیں کیونکہ انسان کے سے علوم اور کمالات کا اوسمین  
پتہ نہیں پھر جو بات کہ حیوانات میں پائی جاتی ہے نباتات میں نہیں پائی جاتی میں  
نباتات اپنے درختوں میں بھی جو بات ظاہر میں نظر آتی ہے پتھر وغیرہ میں نہیں  
کیونکہ یہ تو سب درختوں میں معلوم ہوتا ہے کہ اگر کسی درخت کی کسی شاخ کے سامنے  
کوئی چیز آجائے اور یہ معلوم ہوتا ہو کہ اگر یہ شاخ بدستور بڑھیکی تو اس پتھر میں آکر  
رکھیکی تو وہ شاخ خود بخود اس کے بعد اور طرف کو بڑھنا شروع ہو جاتی ہے چنانچہ  
سب سے دلچسپ ہو گا کہ اگر ایک درخت ایک زمین میں بوسے ہیں تو اس درخت کی  
شاخیں زمین بائیں بہت پھیلتی ہیں پراو بھرتا کم ہے اور اگر چند درخت ایک زمین  
میں پاس پاس لگائے تو سب اسیات کے کہ ایک درخت دوسرے کو اور پھر اوپر  
پھیلنے سے مانع ہوتا ہے تو وہ درخت سب کے سب سیدھے اوپر کو چلے جاتے ہیں اور پھر  
تہا اُبھرتے اس سے زیادہ او بھرتا ہے ان الفرض کسی میں حیات کا ظہور زیادہ  
کسی میں کم کوئی بالکل مردہ نظر آتا ہے جیسے کوئی سانس نہ کر رہا ہو پتھر کی  
کوئی زمین یہاں تاکہ کہ پتھر وغیرہ بھی اگر غور کیجیے تو پتھر کے لئے نشان حیات کے  
انہیں بھی نظر آتے کسی پتھر کو کتنا ہی اونچے ایجا و جب پتھر وہ سب سب ہی کیجا  
کو جانتا ہے اوپر کو نہیں اور جاتا اور نہ دائیں بائیں کو سب کے لئے نشان حیات کے

پتھر کی حیات کی کوئی علامت نہیں ہے  
پتھر کی حیات کی کوئی علامت نہیں ہے  
پتھر کی حیات کی کوئی علامت نہیں ہے



سب طرف ہو دوڑ کر چمٹ جاتا ہے اب یہ بچان کہ نیچے ہی کو پھرتا ہے اور طے کو  
 نہیں جاتا اور لوہا مقناطیس کی جانب ہی دوڑتا ہے اگر حیات نہیں تو پھر کہاں  
 آئی اور اگر یون کہتے کہ زمین پھر کو اور مقناطیس کو کہتے ہیں یہ خود  
 اس طرف نہیں دوڑتی تو میں پوچھتا ہوں کہ زمین میں مقناطیس میں اگر  
 شعور نہیں تو یہ نیز کیوں کر کرتے ہیں کہ زمین پھر ہی کو کھینچتی ہے آگ کے شعلے کو نہیں  
 کھینچتی وہ برابر اوپر کی طرف کو جاتا ہے اور پھر مقناطیس کو لوہے ہی کی کیا شش  
 ہے لوہے سے ہلکی اور چیزیں بہت ہیں اور کیا کھینچتا چندان کچھ دشوار بھی نہیں  
 اور نہیں کیوں نہیں کھینچتا اور اگر یون کہتے کہ یہ حرکتیں یا کشش طبعی ہیں اور  
 اسکے یہ معنی لئے جائیں کہ حقیقت میں یہ حرکتیں یا کششیں انہیں اشیاء مذکورہ کا  
 کام ہے اور یہی کام کرتے ہیں پر انہیں اپنے کام کرنے کی خبر نہیں ہوتی تو یہ بات  
 تو جسے کچھ بھی شعور ہو گا سمجھ جائے گا کہ کسی بے شعور کی بات ہے اس سے تو یہی بہتر ہے  
 کہ یون کہتے انہیں جان ہے اور یہ کام جان بوجہ کر کرتے ہیں باقی رہی یہ بات کہ اگر  
 یہ کام ارادے سے ان اشیاء مذکورہ سے صادر ہوتے تو کبھی کبھی یون بھی ہوتا کہ  
 اسکے خلاف ہوتا چنانچہ جتنے کام جان بوجہ کر کیا کرتے ہیں جیسے کہ اپنا سونا اور نہیں  
 یہی ہوتا ہے کہ بسا اوقات نہیں کرتے تو اسکا جواب یہ ہے کہ اس بات میں کہ پھر کو  
 جب چھوڑے نیچے ہی جاتا ہے اور اس بات میں کہ جب کسی آدمی پر تلو اور اٹھاتا ہے تو  
 بے تامل اسکا ہاتھ روکنے کے لیے اٹھتے ظاہر میں کیا فرق ہے جیسا پھر ہمیشہ نیچے ہی  
 کو آتا ہے ایسا ہی آدمی کا ہاتھ بھی ایسی صورتوں میں ہمیشہ روکنے کے لیے اٹھتا ہے  
 یا ہنہ پھر اس حرکت کو مثل ریشہ کی حرکت کے بے ارادہ نہیں سمجھتے اور اگر طبعی کے  
 یہ معنی لیں کہ خداوند کریم نے اپنی عادت یون مقرر کر لی ہے کہ پھر کو مثلاً جب کوئی  
 چھوڑے تو وہ اس سے نیچے ہی چھوڑا دے تو یہ بات مسلم اور سدا نکھون پر کیونکہ ہم تو

اور ان افعال کو کیا اپنے افعال ارادی کو بھی خدا ہی کا کیا سمجھتے ہیں چنانچہ اوپر  
اس کا مذکور ہو چکا ہے مگر عالم اسباب میں جو کچھ کسی سبب سے ہوتا ہے اگرچہ  
خالف حقیقتی اور ہی ہے جیسے جو کچھ ٹھنسی چھیلنا یا تراشتا ہے وہ کسی اوزار ہی سے  
ہوتا ہے فرق فقط اتنا ہے کہ خدا بے سبب بھی کر سکتا ہے جیسے اسباب کو بے سبب  
بنا دیا اور ٹھنسی سے بے اوزار کچھ نہیں ہو سکتا سو غرض یہ ہے کہ اس عالم اسباب میں  
یہ پتھر کی اور لوہے کی حرکت کس سبب ہوتی ہے اور خداوند حقیقی کس آئے سے یہ کام  
لیتا ہے سو یہ تو عقل کا کام نہیں کہ یوں کہے کہ یہ کام یہ اشیاء مذکورہ ہی کرتے ہیں  
پر انھیں خبر نہیں ہوتی کیونکہ سچے ہی کی تخصیص کرنی بے شعور کی سمجھ میں نہیں آتی  
بجز اسکے نہیں کہا جاتا کہ ان اشیاء میں روح ہے اور یہ کام یہ اشیاء اپنے ارادے سے  
کرتی ہیں انفسہ و لائل سے بھی اور فرائض سے بھی یوں معلوم ہوتا ہے کہ ہر شیء میں  
روح ہے اور ہم جانتے ہیں کہ ہنود وغیرہ جو سیتا مسائی کو پوجتے ہیں تو اسباب میں  
کو انھیں غلطی ہوئی کہ انھیں قابل پرستش سمجھا پر اتنی بات میں سچے معلوم ہوتے  
ہیں کہ ان اشیاء کی روح کے قائل ہوئے اور اسی لیے ہم ان فسانوں میں جیسے  
پتھروں وغیرہ کا بولنا یا باختیار حرکت کرنا ثابت ہوتا ہے بوجہ محال ہونیکے حرکت  
نہیں ہو سکتے کیا عجب ہے کہ جیسے مجھ پر باوجودے کہ اونکی زبان اور اونکے منہ کا سوراخ  
محسوس نہیں ہوتا اور پتھر کی قدر شور کرتی ہیں ایسے ہی وہ پتھر بھی کسی جہت سے  
بول سکتے ہوں اور وہ اونکی زبان ہو معہذا بولنے سے غرض اظہار مافی الضمیر ہے  
سو وہ کچھ آواز ہی پر منحصر نہیں خط و کتابت سے اشاروں سے بھی ہو سکتا ہے سو جیسے  
یہ دو طریقے بولنے کے سوا ہیں ایسا ہی اگر کوئی طریقہ تسمیر بولنے کے سوا ہو تو کیا ہرج  
چنانچہ حیوانیوں وغیرہ کے حال کے مشاہدے سے صاف یوں معلوم ہوتا ہے کہ ان میں  
کوئی طریقہ اظہار مطلب کا ہے کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ اگر ایک چیز اپنے کھانے کی کسی

ہنود کا سیتا مسائی کو قابل پرستش سمجھنا  
تو غلطی ہے اور روح کے قائل ہونے میں  
بھی غلطی نہیں ہے



کو طبعانی ہے تو وہ باکر اور دیکھ لاتی ہے اس سے نہایت معلوم ہوتا ہے کہ یہ انسان  
 کوئی طبعیہ انبار مانے اختیار کرتی ہیں سو وہ اگر آواز ایسی بہت ہے کہ ان  
 سنانی نہیں دیتی پر حیوانوں کی ایسی قوت نہایت ہے کہ وہ اس سے سن لیتی ہیں  
 تو ایسی ہی اگر کسی آدمی میں بھی اتنی قوت نہایت ہو تو کیا ہر جہاں سے آواز قوت  
 تو ہے ہی غرض ان اجسام کے ذی ارواح ہونے میں کسی طرح خلل نہیں آتا ہر  
 میں لاریب ایک روح ہے چونکہ عالم بھی سب کا سب ایک شے ہے تو اس میں بھی جدا  
 روح ہوگی اور نیز یہ بھی ہے کہ بنی آدم وغیرہ تمام عالم کے مقابلے میں نہایت اعضا  
 اور ہندو کے ہیں جب ان میں روح ہوتی تو تمام عالم کے لیے بھی روح ہونی چاہیے  
 اور جیسا کہ عالم کے لیے ایک جہاں روح ہوتی تو بے نیاس اس بات کے کہ اس کے اعضا ہر  
 لیے ہم تم میں بھی روح ہے یوں تو سمجھ میں آتا ہے کہ جیسے ہمارے کل بدن کے لیے  
 ایک روح ہے ہمارے اعضا کے لیے بھی ایک روح ہو تو کیا عجیب چیز ہمیں اعضا کی  
 ارواح سے خبر ہو اور نہ ہمارے اعضا کی ارواح کو ہمارے ارواح کی خبر ہو جیسے ہمارے  
 ارواح کو اپنی کل کی روحی لینے روح عالم کی خبر نہیں ہر حال مخصوصہ عالم کے لیے  
 ایک روح معلوم ہوتی ہے اس روح کو اس کے امراض کی پوری پوری خبر ہوتی ہو  
 ہر کو ان امراض کا تفصیل معلوم ہونا منجملہ محالات معلوم ہوتا ہے ہر شے ہر امراض منجملہ امراض  
 عالم نہیں معلوم ہونے میں سے بعض بعض کا ابھی ذکر ہوا ہے وہ اس زمانے میں متواتر  
 واقع ہوتے ہیں اور اخبار صحیحہ متواترہ سے یوں معلوم ہوتا ہے کہ یہ امراض اور یہ مناسبات  
 پہلے زمانوں پر بہت کم ہیں آتے تھے خاص کر جبکہ امراض باطنی کہنے کے وہ اب بہت شدت  
 پر ہیں اور باہرہ نہ ان امراض کے ہوا کے نکالنے یا تحلیل کرنے کی فکر ہے اور نہ یہ کہ  
 شل بلون دوترے ہوئے عضو کے ان اعضا ہی کو کات کر پیکار میں خوش کوئی ضرورت  
 اچھے ہونے کی نہیں ان امور کے لحاظ سے یوں سمجھ میں آتا ہے کہ یہ زمانہ عالم کے میں

ایسا ہو جیسا کہ تمہارے لیوٹر پائے کا زمانہ کہ ہر طرح کی قوت کم ہو جاتی ہے اور ہر قسم کے امراض پیش آتے ہیں اس لیے یون خیال میں ہے کہ ایک نہ ایک دن یہ امراض اپنا کام کر گزریں گے اور زمانہ عالم کی حیات کا تمام ہو جائیگا پھر جیسے جاتا تھا رابدن بعد روح کے نکلیا نیکی خراب ہو کر ہر جزو اوسکا پھٹ پھوٹ جاتا ہے اسی طرح یہ جسم عالم جو آسمان سے لیکر زمین تک ہے آتا ہو پھٹ پھوٹ کر ہر جزو جاوے سو بہت ہو تو یہ ہو کہ آسمان اور پہاڑ جو اس قسم کے بہت بڑے استخوان کے معلوم ہوتے ہیں دیر کے بعد پھوٹیں پھٹیں اور دیر میں گاہیں معنی اہم دیکھتے ہیں کہ جو شے اجزاء مختلف سے مرکب ہوتی ہے اور وہ اجزاء اسکے سب ایک جدی غرض کے لیے اور جدا کام کے لیے ہوں اور اپنے کام دینے میں ایک دوسرے کا محتاج نہ ہو بلکہ ایک دوسرے کا کام دینے سے مانع ہو تو بعد اسکے کہ وہ شے کمال کو پہنچ جاوے اُس شے کو توڑ پھوڑ کر ہر جزو کو جدا کر لیا کرتے ہیں تا ہر جزو سے اوسکا کام نکلے ورنہ اُس شے کے مالک کو اہل عقل دائرہ عقل سے خارج کہیں گے مثلاً کہیتی کہ وہ جس قدر مختلفہ سے مرکب ہے اور ہر جزو سے ایک جدا غرض ہو جیسے تو جانوروں کے کھانے کے لیے ہے اور اناج آدمیوں کے کھانے کے لیے ہے اور پھر اپنی اپنی کارگزاری میں ایک دوسرے کا محتاج نہیں بلکہ اپنے اپنے کام دے سکتے کام لینے میں مانع ہے اب دیکھئے کہ کسان اوسکو کاٹ پھاٹ توڑ پھوڑ کر کیسی کیسی طرح اور کس کس مشقت سے اناج کو اور جیسے کو جدا کرتے ہیں اور نہ کریں تو آپ ہی فرمائیے کہ اوپر لوگ کیا کہیں پھر اناج کو دیکھئے کہ جھوسی سے اور آٹے سے مرکب ہے چونکہ یہ دونوں جدا جدا کام کے لیے ہیں تو دیکھئے کہ کس کس جگہ سے ایک دوسرے سے جدا کرتے ہیں اور پھر کوئی جدا کر نیوالو کو بوقوت نہیں کہتا بلکہ اس کام کو عین مقصد عقل سمجھتے ہیں پھر آٹے کو دیکھئے کہ اوسمیں وہ اجزاء بھی ہیں جس سے خون پیدا ہوتا ہو اور وہ بھی ہیں کہ جس سے فضلہ بنتا ہے سو اب دیکھئے کہ روٹی کو دو اتون سے چاہا کر گھرے کرتے ہیں اور پھر معدے کی اس تفریق کو کہ کچھ جگر کے حوالہ کیا اور کچھ انتڑیوں کو عطا کیا کوئی یون نہیں کہتا کہ اسے روٹی کو خراب

یہ زمانہ عالم کی حیات کا تمام ہو جاتا ہے اسی طرح یہ جسم عالم جو آسمان سے لیکر زمین تک ہے آتا ہو پھٹ پھوٹ کر ہر جزو جاوے سو بہت ہو تو یہ ہو کہ آسمان اور پہاڑ جو اس قسم کے بہت بڑے استخوان کے معلوم ہوتے ہیں دیر کے بعد پھوٹیں پھٹیں اور دیر میں گاہیں معنی اہم دیکھتے ہیں کہ جو شے اجزاء مختلف سے مرکب ہوتی ہے اور وہ اجزاء اسکے سب ایک جدی غرض کے لیے اور جدا کام کے لیے ہوں اور اپنے کام دینے میں ایک دوسرے کا محتاج نہ ہو بلکہ ایک دوسرے کا کام دینے سے مانع ہو تو بعد اسکے کہ وہ شے کمال کو پہنچ جاوے اُس شے کو توڑ پھوڑ کر ہر جزو کو جدا کر لیا کرتے ہیں تا ہر جزو سے اوسکا کام نکلے ورنہ اُس شے کے مالک کو اہل عقل دائرہ عقل سے خارج کہیں گے مثلاً کہیتی کہ وہ جس قدر مختلفہ سے مرکب ہے اور ہر جزو سے ایک جدا غرض ہو جیسے تو جانوروں کے کھانے کے لیے ہے اور اناج آدمیوں کے کھانے کے لیے ہے اور پھر اپنی اپنی کارگزاری میں ایک دوسرے کا محتاج نہیں بلکہ اپنے اپنے کام دے سکتے کام لینے میں مانع ہے اب دیکھئے کہ کسان اوسکو کاٹ پھاٹ توڑ پھوڑ کر کیسی کیسی طرح اور کس کس مشقت سے اناج کو اور جیسے کو جدا کرتے ہیں اور نہ کریں تو آپ ہی فرمائیے کہ اوپر لوگ کیا کہیں پھر اناج کو دیکھئے کہ جھوسی سے اور آٹے سے مرکب ہے چونکہ یہ دونوں جدا جدا کام کے لیے ہیں تو دیکھئے کہ کس کس جگہ سے ایک دوسرے سے جدا کرتے ہیں اور پھر کوئی جدا کر نیوالو کو بوقوت نہیں کہتا بلکہ اس کام کو عین مقصد عقل سمجھتے ہیں پھر آٹے کو دیکھئے کہ اوسمیں وہ اجزاء بھی ہیں جس سے خون پیدا ہوتا ہو اور وہ بھی ہیں کہ جس سے فضلہ بنتا ہے سو اب دیکھئے کہ روٹی کو دو اتون سے چاہا کر گھرے کرتے ہیں اور پھر معدے کی اس تفریق کو کہ کچھ جگر کے حوالہ کیا اور کچھ انتڑیوں کو عطا کیا کوئی یون نہیں کہتا کہ اسے روٹی کو خراب



اور بر باد کر دیا بلکہ ان باتوں کو منجملہ پوشیاری بنی آدم اور حکمت خالق عالم سمجھتے ہیں علیٰ ہذا  
 سیوہ بات کے پوست اور مغز اور جھم کا علیحدہ علیحدہ کرنا اور رولی کا بنوٹوں سے جدا کرنا  
 اور جانوروں کے کھانے وقت پوست اور گوشت اور استخوان کا علیحدہ علیحدہ کرنا سبھی  
 قسم سے ہے جب یہ بات ذہن نشین سامعین ہو چکی تو ایک اور بات بھی گوشگزار ہے جناب  
 عالم کا ایسے اجزائے مختلفہ مرکب ہونا جنکا شے بیان کیا انہر من الشمس سے زمین اور پانی  
 اور ہوا اور آگ کا فرق کون نہیں جانتا بلکہ جاقانون کے نزدیک یہ اختلاف اناج اور  
 ٹھیس کے اختلاف سے زیادہ ہے اسکے بیان کرنے میں اگر اپنی حماقت کا اندیشہ نہوتا تو اسے  
 بھی کھول کر بیان کرتا غرض زمین اور پانی وغیرہ اختلاف مذکور کا ہونا محتاج بیان نہیں  
 پر یہ بات قابل بیان ہے کہ انہیں سے ہر ایک علیحدہ علیحدہ بھی اسی قسم کے اجزائے  
 مختلفہ سے مرکب ہے بلکہ بنیشتی نمونہ خردوار فقط زمین کا حال بیان کیے رہتا ہوں اہل عقل  
 اور دنگو اسی پر قیاس کر لینگے حضرت من زمین کو جو غور کر کے دیکھا تو یوں دیکھا کہ تمام  
 اناج اور تمام سیوہ بات اور ہر قسم کی گھاس ٹھوس سب اسی میں ہیں اور ماسوا انکے اور  
 اجزائے ناقصہ بھی ہیں کہ جیسے علیحدہ ہو کر یہ چیزیں پیدا ہوتی ہیں اور پھر ان اشیاء میں  
 بھی اس قدر مختلفت ہیں چنانچہ اچھی معروض خدمت ہو چکا ہے سو بعد صد ناچھان پچھور کے  
 اسی خاک سے دیکھو کہ کیا کیا شتیں مزہ دار حاصل ہو جاتی ہیں مگر ایسی چھانچھان جس سے کھانے  
 پہلے ان نعمتوں میں سے اجزائے فضلہ جدا ہو جائیں اب تک کسی سے نہ بنی اور مددہ اگر ان  
 نعمتوں کو چھان کر فضلہ ان سے جدا کرنا ہے تو اس وقت مزہ آنے کی گنجائش نہیں مزہ  
 تو فقط زبان ہی تاکہ جہان کھانا خلق سے نیچے اور ترا تو کھانے والے کے حساب سے تو ایسا  
 کہ جیسے کسی برتن میں دھرا ہوا دیا یا نیمہ معدے میں جا کر بھی نہیں ہوتا کہ فضلہ بالکل  
 علیحدہ ہو جائے کیونکہ بعد فضلہ کے علیحدہ ہو جانے کے جو کچھ بقیہ باقی رہ جاتا ہے اس میں سے  
 اکثر کا گوشت بن جاتا ہے اور سکو بھی اگر کھانے میں تو فضلہ اس میں سے بھی جدا ہوتا ہے اور

اجزائے مختلفہ سے مرکب ہونا

اجزائے ناقصہ بھی ہیں

اسی طرح نسلہ میں بھی اجزاء عمدہ باقی رہ جاتے ہیں چنانچہ بہت سے حیوانات جو اکثر فتنہ کھاتے  
 ہیں تو اوس نسلہ سے اُنکے بدن میں خون بھی پیدا ہوتا ہے اور اوس خون سے روح  
 ہوائی بھی پیدا ہوتی ہے اور صورت اوسکی ہر سہ کہ کچھ خون جگر سے دل میں جاتا ہے اور  
 دل کی گرمی سے پاک کر اوس میں ایک جوش آجاتا ہے اور اوس میں سے ایک بھاپ اوتھکرتا تمام  
 بدن کے رگ و پے میں پھیل جاتی ہے اوس میں البتہ یون معلوم ہوتا ہے کہ نسلہ بہت کم رہتا ہوا لقمہ  
 دل کے چھلنے میں اگر نوبت اس بات کی آتی ہے کہ یون گمان ہونے لگے کہ اب اوس میں اجزاء انا  
 شاید نہ رہے ہوں اور اجزاء عمدہ جس کے انا قبضے سے جدا ہو گئے ہوں اس بھاپ کی اگر کوئی  
 کسی ترکیب سے کوئی غذا بنالے اور اوس کا استعمال کیا کرے اور بدن بھی اوس کا ایسی ہی  
 غذا اُن کے اول پیدا ہوا ہو تو پھر لقمین یون سے کہ نہ اوس کو پانی نہ آیا کرے اور نہ پشاپ اور  
 نہ حقو کے اور نہ شکر اور نہ یہ مرض جو اب پیدا ہوتے ہیں پیدا ہوں کیونکہ امراض کے پیدا ہونیکا  
 باعث یہی کثافت غذا ہے جو غذا کثیف زیادہ ہوتی ہے اوس میں سے نسلہ زیادہ نکلتا ہے  
 تو اوس کا بدن کے اندر رہتا اوس بھاپ کے حق میں جو دل سے اوتھ کر تمام بدن میں پھیلتی ہے  
 ایسا ہو جاتا ہے کہ طوطی کے قفس میں کوئی بکر و بجے جیسا طوطی کو بسبب نا چینی کے  
 تکلیف اور خفقان ہوتا ہے ایسا ہی اوس بھاپ کو ایذا اور تکلیف ہوتی ہے ایسے کہ  
 روح بدنی حقیقت میں یہی ہے یعنی بھوک پیاس گرمی سردی بیماری وغیرہ تکلیفات  
 جو بدن سے تعلق رکھتے ہیں سب اطباء اور حکما کے نزدیک اسکی ہوتی ہیں اور ایسے ہی  
 کھانے پینے عافیت وغیرہ کی راحت بھی اسی سے ہوتی ہے لقمہ جو آرام اور تکلیف میں کہ  
 اجسام سے پیدا ہوتی یا اجسام سے تعلق رکھتی ہیں اسی روح ہوائی کو ہوتی ہیں جو اجسام سے  
 پیدا ہوتی ہے اور خود بھی ایک جسم لطیف ہے اور اسکی اونکی تمیز اسکی بھاپ کو ہی چاہیے  
 جو اوسکی مناسب تہا اوسکی آرام سمجھتی ہے اور جو اسکے مخالف معلوم ہوتا اوسکی تکلیف جانتی ہے اور یہی  
 مضمون آرام اور تکلیف کے ہیں پر یون معلوم ہوتا ہے کہ بھوک اور پیاس کا مضمون آرام اور تکلیف اسکی نہیں ہوتی



کی نگرانی نہیں ہے جو انکی حقیقت اسے معلوم ہو یہ جسم ہے وہ جسم نہیں انکی  
 حقیقت کے دریافت کرنے کے لیے کوئی اور روح چاہیے کہ وہ اس سے زیادہ لطیف ہو  
 اور اجسام کی قسم میں سے ہو کیونکہ پچھلے برسے کام اور پچھلے برسے علم بھی تو اجسام کی قسم میں  
 نہیں ہوا حال ہے کہ وہ روح انہیں فحشوں کا نام ہو چکا اور مذکور ہو چکا یا اور کچھ  
 بہر حال اسکا عقل اسکا کام نہیں کرتی پر حقیقی بات ہے کہ روح ہوائی بھی ایک روح ہے  
 اور چونکہ یہ روح حقیقت میں خلاصہ ایک جسم کا یعنی غذا کا ہوتا ہے سو ہم جانتے ہیں کہ  
 یہ روح ہر جسم میں ہے پھر بڑا یا پھار کیونکہ ہر جسم کا ایک خلاصہ نکالنا ممکن ہے گوہر میں نکالنا  
 آتا ہو آخر غذا کا خلاصہ نکالنا بھی تو ہمیں نہیں آتا اگر یہ ترکیب اور یہ گل جو خالق بزرگ  
 نے ہمارے بدن میں اس خلاصہ کے نکالنے کی رکھ دی ہے نہ تو تو ہمیں کا ہے سے معلوم  
 ہوتا کہ خدا میں ایسا شے ایسی لطیف اور عمدہ ہے فرق ہے تو اتنا ہے کہ انسان کی روح  
 بہت سی چیزوں کا خلاصہ ہو اور پھر وغیرہ کی روح فقط اسی کا خلاصہ ہو اور انسان میں  
 خلاصہ ایسا ہو کہ فضلہ اس سے جدا ہو گیا ہو اور وہ بدن انسانی میں اس طرح بدی  
 ہوئی ہو جیسے ہو کسی مکان میں یعنی ہوا اور چیز ہے اور مکان اور چیز ہے اور پھر کی  
 روح اور خلاصہ مع فضلہ ہو بلکہ فضلہ ہی اس روح کا بدن ہو اور وہ دونوں ایسے  
 رستے ہوں جیسے گئے ہیں اس اور اس روح کے سبب پھر وغیرہ کو بھی کچھ اس قسم کا  
 آرام اور تکلیف ہوتی ہو جیسا مذکور ہوا اور اس قسم کا بھی شعور ہو جیسا کہ انسان حیوان کو  
 اس روح سے حاصل ہوتا ہو بہر حال انسان اور حیوان اور اشجار اور پھر وغیرہ دونوں  
 روحوں میں ترکیب معلوم ہوتے ہیں بشمول ان دونوں کے پہلی روح کا پہلے بھی کچھ بیان  
 آچکا تھا اتنی بات ضرور ہے کہ جو خوبی انسان کی اس روح ہوائی میں ہو وہ تو حیوان  
 کی روح ہوائی میں نہیں کیونکہ انسان کی قافیہ میں عمدہ ہیں اور عمدہ غذا نکالنے سے  
 بڑی مدد بھی ہوگا اور جو خوبی حیوانات کی روح ہوائی میں ہے وہ انسانی روح سے

نہیں کیونکہ حیوانات کی روح ہوائی اشجار ہی کا خلاصہ ہے بخلاف اشجار کے کہ انہیں  
 وہ خلاصہ رلا ملا ہے اسی طرح اشجار میں جو بات ہے وہ زمین وغیرہ میں نہیں کیونکہ اشجار  
 آخر زمین ہی کا ایک خلاصہ ہیں تو اس کی روح کے ساتھ فضلہ کا اتنا رلاؤ نہیں جتنا زمین  
 کی روح میں ہے ایسے ہی یون معلوم ہوتا ہے کہ پہلی روح میں بھی تفاوت ہوگا اگر وہ  
 روح حقیقت میں وہ نقشہ ہی ہیں جبکہ مذکور ہو چکا تب تو ظاہر ہی ہے کہ انسان کا نقشہ جو  
 خوبصورت ہے وہ دوسروں کا نہیں اور علیٰ ہذا القیاس حیوانات میں اور نباتات میں  
 فرق ہے اور اگر کوئی اور چیز ہے تو خدا جانے کیا کیفیت ہوگی پر خدا کی حکمت اور دانائیوں سے  
 یہی توقع ہے کہ انسان کی روح ہوائی کے ساتھ دوسری بھی ایسی ہی اچھی روح ہوگی  
 نہیں تو کام سمجھو جو جاییگا اور یہ بات ہر چند خدا کی قدرت سے کچھ باہر نہیں کہ اچھوں کو  
 بُری چیز دے اور بُروں کو اچھی چیز دے اور اچھوں کے لیے بنایا ہے اور بُری چیزوں کو  
 بُروں کے لیے سو جو چیز بالکل اچھی ہے وہ اچھوں ہی کے لیے ہے اور جو چیز بالکل بُری ہے  
 وہ بُروں کے لیے ہے اور جو چیز بُرائی اور بھلائی سے مرکب ہے وہ قابل اس کے ہے کہ اسے  
 توڑ پھوڑ کر بُری کو بھلی سے جدا کر کے ہر ایک کو اپنے اپنے موقع پر بھوپنچا یا جائے سو چونکہ اس عالم  
 کی ترکیب بھلی اور بُری دونوں کے مجموعہ سے ہے اور نیز ہر چیز کی ہی ترکیب ہے چنانچہ زمین کا  
 کچھ ٹھوڑا سا حال سنکر سب کو یقین ہو گیا ہوگا تو اس لیے سمجھو یہ توقع ہے کہ خداوند عادل اس کو  
 بھی توڑ پھوڑ کر بھلی اور بُری کو جدا کر کے ہر ایک کو اپنے اپنے موقع پر بھوپنچا دے سو منجملہ عالم  
 اچھی غذاؤں کو تو تمام فضلات سے پاک کر کے اچھوں کو کھلائے اور اچھوں کو کہیں ایسی اچھی  
 جگہ بھوپنچائے جہاں بُرائی کا نام نہ ہو اور جسمیں رنج اور تکلیف کا نشان نہ ہو اور شاید اسی  
 جگہ کا نام بہشت ہو جیسا کہ مشہور ہے بہشت آجنا کہ آزارے بنائے کسے را با کسے  
 کارے بنائے اور علیٰ ہذا القیاس بُروں کو کہیں ایسی بُری جگہ بھوپنچا دے جس میں بھلائی  
 اور آرام کا نام نہ ہو اور اسی کو دوزخ کہتے ہوں نقشہ بطور کھیتی کے اس عالم کے اخراج



بھی جہد و جدی کی بجائے جہنم اور ہیرا پھنے اپنے موقع پر چھوٹ جائے جائیں اور ہی منہ نہ دے  
 بدل کے معلوم ہوتے ہیں کہ ہر چیز اپنے موقع پر چھوٹ جائے اور ہر ایک چیز کو اس کے مناسب  
 چیز دیا جائے اسی پر اس بات کی روایت نہ کرے کہ اس کے حق میں ظلم ہو جانا چاہیے ورنہ ظلم کے  
 نہ ہونے کے ایک دوسرے کی بات میں اس کی بے اجازت تصرف کیا جائے تو یہ منہ نہ دے کی نسبت  
 تصور میں نہیں آسکتے کیونکہ یہ سب اسی کی ملک ہیں اس حساب سے تو جو کچھ وہ کرے بدلہ  
 سے بڑائی سے پیش آئے یا برون سے بھلائی سے وہ سب بدل ہی ہو گا اور یہ کہ سب بدل  
 اور برے اسی کی ملک ہیں اگر وہ اپنے مقربوں کو آگ میں ڈال دے اور اپنے مایوس لوگوں کو  
 کسی باغ یا چمن میں لیجا کر اپنی اچھی اچھی نعمتوں کو ان کے لیے کھلا دے یا پلاسے اور ہر طرح کے  
 آرام دے تو یہ ایسا ہو کہ کوئی اپنے دشمنوں کو آگ جلا کر روٹی پکا دے اور اوہلوں کو  
 گھڑی میں باندھ کر حفاظت سے رکھے ظاہر ہے کہ اس کو کوئی نہیں کہہ سکتا کہ ظلم کیا البتہ اگر  
 کسی دوسرے کا پرانا پھٹا گزی گاڑھے کا کپڑا کیا اچلا بھی ہے اجازت دے تو وہ بیشک  
 ظلم ہو گا ان اتنی بات ضرور ہے کہ دشمنوں کو آگ جلا کر روٹی کا پکانا اور اوہلوں کو گھڑی میں  
 باندھ رکھنا ایک بے موقع بات اور کارنامہ مناسب ہے کون ہے کہ اس کو معیوب نہیں جانتا  
 اور خلاف کمال نہیں سمجھتا اور چونکہ پہلے واضح ہو چکا ہے کہ جتنے کمال ہیں سب خدا میں ہوئے  
 جاہلین تو بے شک ہم کو یہ یقین ہوتا ہے کہ اوہلوں کو کوئی بات خلاف کمال نہ ہوگی بلکہ جتنے  
 کمالات ہیں سب اس کے اوصاف ذاتی ہیں اور اوہلوں کے حق میں اگر مثال دیکر بتایا جائے  
 تو ایسا نلرا تا ہے کہ جیسے ہمارے تمہارے پیدائشی صفات اور جسمانی کمال اور ذاتی اخلاق اور  
 طبعی باتیں ہیں پر ہمارے تمہارے طبعی اوصاف پھر پورے طبعی نہیں ایک طرح سے وہ  
 بھی عارضی ہیں بسا اوقات دوسرے کے زور اور غلبہ کے سبب زائل ہو جاتے ہیں کون  
 نہیں جانتا کہ بانی کی برودت طبعی ہے اور پھر اس کے غلبہ کے سبب کتنا کچھ گرم ہو جاتا ہو  
 اور ہر پھر کی یہ طبعی بات ہے کہ اوپر سے نیچے ہی کو گرنا ہے مگر با اینہم اگر ہم تمہارے اوپر سے نیچے

ترا و پر نیا بانا ہے پر خدا سے زیادہ کوئی زور والا نہیں کہ اسکی ذات و صفات میں ہر  
 شے جمل کے بلکہ کسی میں کسی قسم کا زور نہیں خدا کے سامنے سب بمنزلہ آلات اور اذکار  
 کے ہیں زور ہے تو خدا ہی میں ہے چنانچہ تقریرات مذکورہ بالا سے یہ بات بخوبی واضح  
 ہو چکی مگر جیسے ہم اپنی سانس کو باوجودیکہ سانس لینا طبعی بات ہے تھوڑی دیر بند کر کے  
 بیٹھ سکتے ہیں یا غصہ والے کا غصہ طبعی بات ہے اور پھر لمبا اوقات کسی مصلحت کی غرض سے  
 اپنے غصے کو ضبط کر کے بیٹھ رہتا ہے ایسا ہی خدا کو بھی اس بات کا اختیار ہے کہ اپنے ذاتی  
 کمالات کے خلاف کرے مگر چونکہ عاقل خلافت طبع بغیر من نہیں کرتا یا اسید نفع کی ہوتی ہے  
 یا اندیشہ نقصان کا ہوتا ہے چنانچہ غصے کی جگہ جو غصے والا غصہ نہیں کرتا تو وہیں نہیں کرتا  
 جان یوں جانتا ہے کہ یہاں غصہ کرنے سے جان کا یا عزت کا یا مال کا نقصان ہو گا یا پھر  
 یقین ہوتا ہے کہ غصہ نہ کرونگا تو فلاں مطلب حاصل ہو جائیگا نہیں تو نہیں غصہ من عاقل  
 خلاف طبع بے غرض نہیں کرتا سو خدا سے زیادہ کون عاقل ہو گا جسے عقل کو بھی پیدا کیا  
 تو وہ کیونکر بے غرض اپنی خلافت طبع کرے گا مگر خدا کی ذات و صفات میں نہ نفع کی گنجائش  
 کیونکہ او سمین سارے کمالات کا ہونا ضرور پھر نفع کس چیز کا ہو گا اور نہ نقصان کی  
 گنجائش کیونکہ اول تو نقصان کہتے ہیں کمال کے ہونے کو سو او سمین سب کو کمال ہونے ضرور  
 ہیں چنانچہ مکرر سے کر گزریا دوسرے نقصان کسی چیز کا کسی مخالفت کے زور زبردستی سے  
 ہوا کرتا ہے چنانچہ ظاہر ہے گرمی کا نقصان سردی سے اور سردی کا گرمی سے آگ کا پانی  
 سے کہ وہ اسے بجھاتا ہے اور پانی کا آگ سے کہ وہ اسے جلانی ہے سو یہ پہلے ہی ثابت  
 ہو چکا ہے کہ خدا ایک ہے اور ہا سو خدا کے اور کسی میں کچھ زور اور تاثیر نہیں مان خدا کے  
 زور اور تاثیر کے حق میں جتنی مخلوقات میں زور والے اور تاثیر والے ہیں بمنزلہ پانی  
 کے نل کے ہیں جیسے نل میں پانی بہہ بہہ کرتا ہے ایسا ہی خدا کے زور اور تاثیر میں  
 زور والوں اور تاثیر والی اشیاء میں کو بہہ بہہ کرتا ہے اتنی ہیں جتنی جیسے کوئی خدا کے



برابر نہیں ایسے ہی کوئی برابر کی جوڑ کا بلکہ کہتے مخالفت بھی نہیں جو اس کا ہونا چاہیے  
 جیسا آگ کے حق میں پانی اکثر من جیب خدا کی ذات اور صفات میں نفع اور نقصان کی  
 گنجائش نہ دیتی تو اس کے خلاف طبع بھی نہیں ہو سکتا نہیں تو لازم آئیگا کہ معاذ اللہ خداوند  
 یا بیوقوف ہو سو یہ بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ وہ عاقل تو کیا خالق عقل ہے یا یوں کہیے کہ  
 دیدہ و دانستہ ہو وقوع کرے اور ذات و صفات کو پسند لگائے اور عیب وار کہلائے غرض  
 یہ ساری باتیں خلاف کمال ہیں اس واسطے کہ ان امور کی ممکن ذات تک رسائی نہیں اور  
 پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ سب کمالات کا ہونا اس کے لیے ضرور ہے اس لیے کہ یوں یقین ہوتا ہے  
 کہ اس کی ساری طبعی باتیں ازل سے ابد تک برابر یکساں رہیگی طبعی بات کے بدل جانے کے لیے  
 ضرور ہے کہ کسی مخالفت کی تاثیر بدل دے جیسے پانی کی ٹھنڈک کو آگ بدل دیتی ہے یا اپنے  
 آپ کو کوئی اپنی طبعی بات کو کسی کے ڈر کے سبب یا کسی کے سلوک کی امید پر بائیں و بے  
 بدل ڈالے سو یہ غیثون چاروں احتمال بیان نہیں ہو سکتے مگر یہ معلوم آون لوگوں نے  
 کیا سمجھا کہ عدل کو خدا کے ذمے فرض واجب ٹھہرایا فرض واجب کے تو یہ معنی ہیں کہ کوئی  
 حاکم کسی کے ذمے پر اس کے خلاف طبع کوئی بات لازم کر دے تو اس صورت میں ایک طرف  
 خدا کے اوپر حاکم کا ہونا اور خدا سے زیادہ کسی زور کا ہونا لازم آئیگا دوسرے خدا کے خلاف  
 طبع ہونا باقی رہی یہ بات کہ فرض اور واجب کے ہی معنی ہیں جو سمجھنے کے اسکی وجہ یہ ہے  
 کہ فرض حکم حاکم ہوتا ہے سو حاکم اپنی رعایا پر اسی بات کا تقاضا کیا کرتے ہیں جو رعایا کے  
 خلاف طبع ہوتی ہے نہیں تو حکم ہی کی کیا ضرورت رہی مانگاری کے ادا کرنے کو رعایا  
 کا جی نہیں چاہتا تو اس کے لیے حکم کی ضرورت ہوئی اور جو کھانے پینے کی طرح ایسے بھی  
 جی چاہتا تو کیا ضرورت تھی اور کیوں تحصیلداروں اور کلکٹروں وغیرہ کو نوکر رکھتے  
 القصد خدا کے ذمے کسی بات کو فرض اور واجب کہنا بڑی گستاخی کی بات ہے مگر اس کے  
 نزدیک شاید کوئی اور معنی ہوں بہر حال خدا کے عادل ہونے میں کچھ شبہ نہیں اور خدا کے

عدل کے بھی ہی معنی ہیں کہ جس چیز کو جسے دیکھا اوستے دیا اور جس چیز کو جس جگہ  
 کے لائق دیکھا وہاں رکھا آرام کو آرام کی جگہ اور تکلیف کو تکلیف کی جگہ اچھی باتیں  
 اچھوں کو بُری باتیں برون کو ہر چیز کی کم و بیش دریافت کرنے کی ایک ترازو ہے  
 اور سیاہ و سفید اچھی بُری شکل کے دریافت کرنے کے لیے تو آنکھ ترازو ہے اور اچھی بُری  
 آواز کی میزان کان اور خوشبو اور بدبو کی ناک اور میٹھے کھٹے کے لیے زبان اور گرمی  
 سردی کے لیے تمام بدن اور اس طرح اور نہراون ترازوین ہیں ان سب کے فقط ایک تخمین  
 کی وبشی کی معلوم ہوتی ہے مقدار ہر ایک کی اور نیز کمی وبشی کی مقدار ان سے معلوم  
 نہیں ہوتی اس بات میں یہ سب ترازوین کافی ہیں بلکہ ایسی ہیں جیسے کوئی سیر پتھر اور  
 دوسیر کے پتھر کو ماتھے میں لیکر یہ بتا دے کہ اس میں زیادہ وزن ہے اس میں کم تو فقط کمی وبشی  
 ہی معلوم ہوگی حقیقت المال یعنی کتنا یہ ہے اور کتنا یہ ہے اور کیا انہیں فرق ہے سو یہ  
 بات بے ترازو کے معلوم نہیں ہو سکتی اور جن چیزوں میں بہت تھوڑا فرق ہوتا ہے انکی  
 کمی وبشی بھی بے ترازو معلوم نہیں ہوتی جیسے سیر پتھر اور پسیا اور پسیرنہ انکی کمی وبشی بے ترازو  
 معلوم ہونہ انکی مقدار بے ترازو معلوم ہو سوا ایسی ہی ہماری تمھاری عقل سے بھلائی اور  
 بُرائی کی کمی وبشی وہاں ہی معلوم ہوتی ہے جہاں بہت فرق ہو پرتھوڑے تھوڑے فرق  
 اور انکی مقدار اس سے ہرگز دریافت نہیں ہو سکتی یہ بات بجز علم خداوندی کے اور کیا  
 کام نہیں عقل بھی اسی درگاہ کی دربوڑہ گرے کیونکہ حقیقت عقل کی بعد غور کے یہ سمجھ میں  
 آتی ہے کہ یہ دفتر علم الہی کا ایک محافظ دفتر ہے کیونکہ کوئی بات ایسی نہیں کہ صبیح عقل سے  
 شورہ کر لین اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اسکے پاس ہر بات کی کچھ کچھ خبر ہے بلکہ سب خبر  
 ہر حال بعد غور کے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ یہ دفتر علم الہی کا ایک محافظ دفتر ہے بلکہ اس دفتر کے  
 حروف اور نقوش کے دریافت کرنے کی نظر سے جیسے دفتر بصرات یعنی دیکھنے کی چیزوں  
 کے لیے چشم ظاہری عنایت ہوتی ہے ایسے ہی اس دفتر نہانی کی سیر کے لیے عقل جو ایک



چیم نہائی ہے رحمت ہوئی ہے اور یہی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ جس آنکھ سے چوٹی ٹری سپا  
 پیز کو معبرات میں سے دیکھ سکتے ہیں ایسی ہی عقل سے اوس دھندلے تمام حروف اور  
 نقوش کو دریافت کر سکتے ہیں یعنی کوئی چیز ایسی نہیں جس میں عقل سے مشورہ نہ کر سکیں اور  
 جیسے سیاہ و سفید کا فرق مثلاً آنکھ سے معلوم ہو سکتا ہے ایسی ہی نیک و بد کا فرق عقل  
 سے معلوم ہو سکتا ہے لیکن جیسے آنکھوں آنکھوں میں بھی فرق ہے سب یکساں فرق  
 معلوم نہیں ہوتا بلکہ سیاہ و سفید اور لٹا معلوم ہونے لگتا ہے احوال یعنی بھینکے کو ایک کے رو  
 اور یرقان والے کو سفید بھی زرد نظر آتا ہے ایسی ہی ہر عقل سے نیک و بد کا فرق صحیح صحیح  
 معلوم نہیں ہو سکتا اور جیسے کم نظردن کو بھینے رنگ مثلاً کوئی عنابی سیاہ سب ایک ہی  
 نظر آتے ہیں ایسے ہی کم عقلوں کو ہمت سے اور نیک و بد سب یکساں معلوم ہوتے ہیں  
 اور پھر جیسے کسی آنکھ میں بہ کمال ہیں کہ رنگتوں کا فرق مراتب اور مقدار تفاوت  
 ایسا دریافت کر لیں کہ جس سے آپکی نسبت بلا کم و کاست معلوم ہو جائے یعنی یہ تحقیق ہوتا  
 کہ ایک سرخ چیز کی سرخی مثلاً دوسری سرخ چیز کی سرخی سے آدھی ہے یا نہائی ہو یا ربع  
 کی نسبت کہتی ہے ایسی ہی کسی عقل میں یہ بات نہیں کہ نیک و بد کا فرق ایسی طرح  
 دریافت کر لے کہ آپس کا فرق مراتب اور مقدار تفاوت بطور مذکور دریافت کر سکے  
 یہ بات خدا تعالیٰ ہی کے ساتھ شعور میں معلوم ہوتی ہے سو بقیہ تناسی تقریر بالا یوں سمجھیں  
 آتا ہے کہ خداوند عالم اس عالم کو جو نیک و بد سے مرکب ہے چنانچہ واضح ہو چکا ہے عقل  
 کھیتی کی کاٹ چھانٹ توڑ پھوڑ کر جیسے گہون اور محبس کو جدا جدا کر کے جدا جدا  
 رکھتے ہیں اور پھر جدا جدا مصروف میں صرف کرتے ہیں نیکوں اور نیک کام والوں کو  
 بھی بدوں اور بدی کے کام والوں سے جدا رکھے اور اپنی اپنی جگہ پر بچائے اور لازم  
 ہے کہ نیکوں کے لیے جو ٹھکانا مقدر ہو اوس میں بچے خوبی اور بھلائی کے بدی اور برائی سے  
 مرکب نہ ہو تو پھر وہ اپنی بالضرورت ہی طرح توڑا پھوڑا جائے اور علیٰ ہذا التیاس

بندوں کے لیے بھی ایسا ہی ٹھکانا چاہیے اور یہ بات سوا اسکے اور طرح سے بھی مدلل معلوم  
 ہوتی ہے شرح اسکی یہ ہے کہ جو چیز اجزاء مختلف سے مرکب ہوتی ہے لاجرم اُون اجزاء کے لیے  
 کوئی معدن اور اصل ہوتی ہے کہ ابتدا و ترکیب میں اُون اجزاء کو اوسمین سے لیا ہوا اور  
 پھر وہ اجزاء مجتمعہ اگر متصل ہو جائیں تو خود بخود اپنی اوس اصل میں جا ملین یا قابل  
 اسکے ہوں کہ اُنکو اپنی اصل میں پھونچا دیکھئے مثلاً جسم انسانی اربع عناصر سے مرکب ہے  
 تو اوسکے چاروں عنصر و ن یعنی چاروں اجزاء خاک آب ہوا آتش کے لیے چار اصلین اور  
 معدنیں یعنی چاروں گڑھا خالی آبی ہوائی ناری جو ترکیب مذکور کے ماخذ ہیں موجود ہیں  
 اور پھر تجربہ مائے متواترہ یہ بھی یقین ہے کہ اگر اس ترکیب کا شیرازہ کھول دین تو بیشک  
 چاروں اجزاء میں سے بعد تحلیل کے بچا ہوا اپنی اپنی اصل سے جا ملین کیونکہ تجربہ معلوم ہے  
 کہ اگر کسی جزو خالی کو سطح زمین سے جدا کر کے کچھ اوپر لیجا میں اور اوپر لیجا کر چھوڑ دین  
 تو وہ خود بخود اپنی اصل کی طرف دوڑتا ہے یا یون کیسے کہ اوسکی اصل یعنی زمین اُسے  
 کھینچ لیتی ہے اور اسی طرح اگر کسی جزو ہوائی کو کسی ترکیب سے پانی کے اندر لیجا میں اور  
 لیجا کر چھوڑ دین تو اُسکو بھی وہاں قرار نہیں ہوتا پانی کو چیر کر اپنی اصل سے جو اوپر ہے  
 اُلتا ہے اوہ برق کو سب دیکھا سنا ہو گا کہ اگر کسی حادثے سے اپنی اصل یعنی کرۂ ناری  
 سے جو ہوا سے بھی اوپر ہے نیچے آ پڑتی ہے تو جب بطور خود تنہا رہ جاتی ہے اوپر ہی اوڑ جاتی  
 ہے اور مشعل تو سبھی کی دیکھی ہوئی ہے کہ اگر اوسکے سر کو نیچے جھکا دیکھئے تب شعلہ اوپر ہی  
 کی جانب متوجہ رہتا ہے اس سے یون معلوم ہوتا ہے کہ اگر وہ شعلہ مشعل سے چھوٹ جائے  
 تو بیشک اپنی اصل سے جائے ملے ہذا القیاس اس عالم کی ترکیب کو جو نیاک و بد سے  
 مرکب ہے سمجھنا چاہیے یعنی اس عالم مرکب کے اجزاء نیاک و بد کے لیے بھی کوئی اصل  
 نیاک و بد کے لیے بھی کوئی اصل اور معدن اور ماخذ چاہیے کہ ابتدا و ترکیب میں ان  
 اجزاء کو اوسمین سے لیا ہوا اور بعد انفصال اگر اتفاق سے پیش آ جائے تو جو کچھ بقدر



کے باقی رہا ہو اپنی اپنی اصل سے جائے مگر تقریر اول سے جو در باب محسوس ترکیب  
 عالم مرقوم ہوئی ہے یوں یقین کامل ہے کہ یہ کارخانہ ایک نہ ایک روز ٹوٹنے والا  
 اور نیز تقریر ثانی اس بات پر شاہد ہے کہ اس کارخانہ کا جب زمانہ کمال آیا دے تو اس کا  
 ٹکڑے ٹکڑے ہونا نہ کہ ختم ہونا تمام موجودات کا ٹکڑے ٹکڑے ہونا ہے اپنا آپ اس کا رخاٹنے کو  
 توڑ پھوڑ کر نیک و بد کو جدا کر دے پہرے والے اتصال انفرادیہ عالم کہ منجملہ نیک و بد ہی ہونا  
 ضروری ہے اسی لیے یقین کامل ہے کہ دونوں قسم کے اجزاء اپنے اپنے ٹکڑے ٹکڑے ہو چکے ہیں  
 یا پھوٹ چکے ہیں اور یہ جو ہر فرشتے کے نزدیک و اجزاء اور واسطہ مقرر ہے اور کوئی  
 اوس کا نام سرک اور ترک کہتا ہے اور کوئی روزخ اور بہشت اور کوئی جنت اور جہنم  
 یہ بات اصل سے غلط نہ ہو اگر غلطی ہو بھی تو اس کی کیفیت کے بیان میں ہو اور جب ہر ترکیب  
 کے لیے اصول مختلفہ کا ہونا ضروری ہو جو معدن اور مآخذ اخرا ہوں تو اب ہم اور بھی قیاس  
 کرتے ہیں اور اس قیاس پر کہتے ہیں کہ فرشتے اور شیاطین جنکو ہمارے ملکات کی  
 زبان میں تو اوروں کہتے ہیں موجودات دائمی ہیں سے ہیں پرئیل جان کے اور  
 ہوا کے کہ بالاتفاق موجودات دائمی ہیں ان کا موجود ہونا کوئی انسانی غلط  
 نہیں نظر آتی اور وجہ اس کی یہ ہے کہ ہر فرد بشر کو بنی آدم میں سے یہ اتفاق ہوتا ہے کہ  
 ایک وقت اگر امر نیک کی طرف مائل ہے تو دوسرے وقت بُری بات کی خواہش ہے بلکہ  
 غور سے دیکھیے تو ہر وقت دونوں طرز میلان رہتا ہے کیونکہ عین بدی کی رغبت  
 کیونکہ عقل مانع ہے اور عین نیکی کی رغبت کے وقت خواہش نفسانی موجود رہتی ہے  
 تو جیسے اجسام بنی آدم میں بسبب حرارت برودت یوست رطوبت چاروں کے  
 پائے جائے نہ ہو بلکہ دریافت ہوا ہے کہ یہ آب و خاک آتش ہوا چاروں سے مرکب ہے  
 ایسے ہی یوں معلوم ہوتا ہے کہ جانین بھی ایسے ہی دو جزو سے مرکب ہیں کہ ایک کو  
 بالطن نیکی کی طرف رغبت ہے اور دوسرے کو بالطن بدی کی طرف میلان ہے پر جیسے

اجزاء کی کمی بیشی کے باعث بنی آدم کے مزاج باعتبار حرارت برودت وغیرہ کے مختلف  
ہیں یعنی اگر آگ اور اجزاء سے غالب ہے تو مزاج کو گرم کہتے ہیں گو اسمین کچھ عجیبہ  
سردی ہی پائی جاتی ہو اور پانی اور اجزاء سے غالب ہے تو مزاج کو سرد کہتے ہیں  
گو حرارت بھی فی الجملہ اوسمیں موجود ہے ایسے ہی باعتبار کمی بیشی اجزاء کے بنی آدم  
میں نیک و بد کا تفاوت ہے ورنہ نیکوں میں بدی کا مادہ اور بدوں میں نیکی کا  
مادہ فی الجملہ موجود ہے ہر حال اسمین کلام نہیں کہ چاہنا ہے بنی آدم ایسے دو جہندو  
مختلف الطبیعت سے مرکب ہیں کہ ایک کو بالطبع نیکی کی جانب میلان ہے اور اسے  
شاید اہل اسلام روح کہتے ہوں اور دوسری کو بالطبع بدی کی طرف رغبت ہے  
اور اوسے ہی شاید اہل اسلام نفس کہتے ہوں اسی لیے ہم یوں کہتے ہیں کہ اندونون  
جزوون کے لیے دو عملیں بھی جدی جدی ہونگی سو جس چیز کو نیکی کی جانب رغبت  
ہو اوسکی اصل طبقہ ملائکہ ہو جنکو فرشتے اور دیوتا بھی کہتے ہیں کیونکہ اس جماعت  
کی نسبت سب کا ہی عقیدہ ہے کہ برائی سے انکو سروکار ہی نہیں اور جس جہندو کو  
بالطبع بدی مرغوب ہو اسکی اصل طبقہ شیاطین ہوں کیونکہ انکے حق میں بھی سب کا  
اسباب بر اتفاق ہے کہ انکو نیکی سے مطلب نہیں اور اگر بالفرض ملائکہ اور شیاطین  
کی نسبت کسی کا یہ اعتقاد نہیں بھی ہو تب اتنی بات تو ثابت ہی ہو گئی کہ انسان  
دو جزو مختلف الرغبت موجود ہیں اور انکے لیے دو اصناف کا مختلف ہونا ضروری  
سو جس اصل کی یہ خاصیت ہے یا ہو یا جیسے پانی بالطبع ٹھنڈا ہے آگ کے سبب گرم  
ہو جائے تو ہو جائے وہ بھی بالطبع نیکی کی طرف مائل ہو شیاطین کی تاثیر بدی  
کی طرف متوجہ ہو جائیں تو ہو جائیں اوس اصل کا نام ہم تو اپنی اصطلاح میں  
طبقہ ملائکہ خوب کر رہے ہیں اور جو اصل اسکے برعکس ہو اسکا نام ہم اپنی اصطلاح  
میں طبقہ شیاطین کہتے ہیں پھر جیسے ہر ایک کو اربع عناصر بدن میں سے اوقات



مثلہ میں اپنی اپنی اصل سے بالرون مرکبات سے جنہیں اوس اصل کا عنصر زیادہ  
 ہو مرد ہو بچہ ہی ہے چنانچہ سب جانتے ہیں کہ جیسے آگ سے بدن میں گرمی کو ترقی  
 ہوتی ہے ایسی ہی گرم دواؤں سے گرمی کی ترقی ہوتی ہے تو ایسے ہی یون سمجھ  
 میں آتا ہے کہ ملائکہ اور شیاطین ہی کے سبب سے یہ بات ہو کہ ایک وقت نیکی کیجا  
 رغبت ہے تو دوسرے وقت بدی کی جانب میلان ہے بہر حال ملائکہ اور شیاطین کا  
 ہونا حق معلوم ہوتا ہے اور وہاں سے بنی آدم پر اوس کے اثر کا ہونا بھی صحیح اور باوجود  
 ان تاثیرات کے پیدا ہونے کے اونا نظر نہ آتا ایسا ہی سمجھنا چاہیے کہ جان کا اور وہاں  
 بدن پر کس قدر اثر ظاہر ہوتا ہے اور پھر دونوں کے دونوں معلوم نہیں ہونے مان  
 آثار کے وسیلے سے معلوم ہوتے ہیں سو بعینہ ہی قصہ یہاں بھی موجود ہے اور علیٰ ہذا القیاس  
 یون بھی سمجھ میں آتا ہے کہ اس وار و نہا کی تمام لذتیں کلنت امیرین کوئی راجست  
 رنج سے خالی نہیں اور تمام کلنتین نے اجماع موجب آرام بھی ہیں اور ملی ہذا القیاس  
 سب نفع کے کاموں میں بھی کچھ کچھ نقصان ہے اور سب نقصان کی باتوں میں  
 کچھ کچھ نفع ہے چنانچہ ظاہر ہے اور اگر مثال ہی کی ضرورت ہے تو دیکھئے گڑ میں ایک  
 لذت ہے تو اوس کے ساتھ ایک کدورت بھی لگی ہوئی ہے اور وہ دو طریق سے معلوم  
 ہوتی ہے ایک تو چینی اور مصری کے کھانے سے ان دونوں کو کھا کر معلوم ہوتا ہے  
 کہ گڑ کی لذت بالکل صاف نہیں مگر ہے دوسرے پانے کے پیدا ہونے سے اگر  
 گڑ وغیرہ میں اثر ارمہ ہی ہوتے تو پانہ ہرگز نہ نکلتا ایسی ہی کرپے میں تلخی کے  
 ساتھ ایک ذائقہ بھی موجود ہے اور وہ بھی دو طرح معلوم ہوتا ہے کہ ایک تو  
 ایوہ شاہترہ وغیرہ کے کھانے سے کیونکہ صفا و نہیں تلخی ہے کرپے میں نہیں۔ تو  
 معلوم ہوا کہ کرپوں میں تلخی کے ساتھ کچھ اور ذائقے کی بات بھی ہے اگر بالکل تلخی  
 ہی ہوتی تو یہ تفاوت نہ ہوتا۔ چنانچہ اہل فہم پر ظاہر ہے اور بے عقل سمجھیں تو کیا

شیان و صاف

شکایت ہے دوسرے بعض مصالح کے استعمال کرنے سے وہ تلخی زائل ہو جاتی ہے  
 اور پھر وہ ذائقہ پیدا ہوتا ہے کہ سب جانتے ہیں کہ جیسے لذت کی غذا بین پاخانہ  
 کی پیداوار میں سب برابر ہیں فرق ہے تو مقدار ہی کا یعنی کسی میں سے زیادہ  
 جھڑتا ہے اور کسی میں سے کم ایسے ہی ہر تلخ بد مزہ کے ذائقے میں بھی کسی نہ کسی  
 ترکیب سے فرق پڑتا ہے اور بھی کچھ نہیں تو خاک میں ڈال دینے سے ہر رنگ خاک تو  
 بھی مزہ دار ہیرہ اشیا ہو سکتی ہیں چنانچہ ظاہر ہے ہر حال آسمین کلام نہیں کہ  
 ہر قسم کی اشیا لذت دار ہوں یا بے لذت ہوں لذت اور تکلیف دونوں ہی  
 سے ہمیشہ تو اس صورت میں آؤں گے اخرا کا شیرازہ بھی جدا جدا کر کے اپنی اپنی جا  
 پہنچائینگے مگر چونکہ تقسیم راحت و رنج بھی اوس تقسیم نیکی و بدی میں داخل ہے  
 کیونکہ لذت بھلائی کی اقسام میں سے ہے اور رنج برائی کی تو اونکی اصل بھی وہی  
 دو مقام ہوں جنکو بہشت و دوزخ کہہ کے تعبیر کیا ہے اسی لیے یوں سمجھ میں آتا ہے  
 کہ دنیا کی ہر قسم کی لذتیں اگرچہ عورتوں سے محبت کرنا ہی کیونکہ بہشت میں  
 پائی جائیں مان زیادہ ہو تو کچھ عجب نہیں اور علیٰ ہذا القیاس دوزخ میں دنیا  
 کی ہر قسم کی تکلیفیں موجود ہوں البتہ اگر ان سے زیادہ بھی ہوں تو کچھ دورین  
 دوسرے دھانکی لذتیں اور کلفتیں ایسے بھی گویا نیکی لذتوں اور کلفتوں کے  
 ہر رنگ ہوں پر ہانکی لذتوں اور کلفتوں کو دھانکی لذتوں اور کلفتوں سے کچھ  
 نسبت ہو کیونکہ نہ یہاں نیکی لذت خاص لذت ہے نہ یہاں نیکی تکلیفیں خالص تکلیفیں  
 اور اس تقریر سے یوں ثابت ہوتا ہے کہ دھانکی لذتیں اور تکلیفیں خالص لذتیں  
 اور خالص تکلیفیں ہوں ہر حال قیامت جس ہنگامے کا نام ہے وہ ہنگامہ صحیح ہے  
 اور بہشت و دوزخ جن جن مکانات کو کہتے ہیں اونکا ہونا بجا و درست ہے  
 اسی لیے یوں سمجھ میں آتا ہے کہ بطور آواگون کے بنی آدم کا ہمیشہ مختلف و متغیر ہونا

تمام لذات دنیاوی و دنیوی  
 صحیحہ کرنا ہمیشہ میں پائی جائیگی



اس میں جو چیزیں ہیں جو ان کے لئے

وہ چیزیں ہیں جو ان کے لئے

قتل رہنا اور کبھی اس سلسلے کا منقطع ہونا ایک عقیدہ غلط ہے کہ بسبب کبھی موسم بعض  
 حکما ہے اور بعض مقتدا یا ان ہنود کے بعض عوام کی طبیعت میں راسخ کیا ہے یا شام  
 متدین کا مطلب نہیں سمجھتے اور بخود نے شاید کسی ایسے واسطے کا ذکر کیا ہو جو  
 اس پیدائش سے اول اور اوج پر گذر رہا ہے چنانچہ ہم بھی اسکی طرف اشارہ کرینگے  
 پر متاخرین اسکی بجائے ایسا ہی قبتہ سمجھ گئے ہوں مان نے حد فزاتہ پر امر ممکن ہے  
 ہمیں کچھ شک نہیں لیکن جبکہ جو وہ مذکورہ اس عالم کا درہم برہم ہونا ضروری  
 ہوا اور پھر اس پر انجام کار بہشت و دوزخ میں داخل ہونا ٹھہرا تو پھر سو اس کے کہ  
 آواگون کا ہونا ایک امر غیر واقعی ہو اور کیا کہا جائے ہر چند بعد اسکے اسکی ضرورت  
 نہیں کہ آواگون کے اثبات کے دلائل کو باطل کیا جائے کیونکہ قیامت کے اثبات کے  
 دلائل کو آواگون کے دلائل کا بطلان آپ لازم ہے اور ان کے بطلان کو آواگون کا  
 بطلان اور قیامت کی حقیقت اور ان کے دلائل کی صحت لازم نہیں لیکن مزید اطمینان  
 طالبان تحقیق کے لیے مرقوم ہے کہ آواگون کی حقیقت اور صحت کے لیے مدعیان  
 آواگون کے پاس بجز اسکے کوئی دلیل نہیں کہ بہت سے نیکیوں اور نیکیاں کام دلاؤ کو  
 ہم دیکھتے ہیں کہ باوجود کثرت طاعت و عبادت و ایجاب افعال ناپسندیدہ ہندو  
 تکلیفات میں گزارتے ہیں اور علیٰ اہل القیاس اکثر بدعتوں اور بد اطواروں کو  
 دیکھتے ہیں کہ باوجودیکہ شب و روز امور گنتی میں مشغول رہتے ہیں انکو تکلیف  
 کی آغ بھی نہیں آتی حالانکہ یہ بات سب کے نزدیک مسلم ہے کہ نیکی قابل انعام اور  
 بدی لائق سزا ہے سو برعکس کہ اچھے گناہوں میں گزاریں اور برے گناہوں سے اوڑھیں  
 بجز اسکے سمجھ میں نہیں آتی کہ ان لوگوں سے پہلے زمانے اور پہلی جون میں ان کے  
 احوال کے مناسب کام مرزد و سوزے ہیں تکلیف دہوں سے برے کام آرام دہوں سے  
 اچھے کام و مرزد مانہ حال کے لحاظ سے دیکھتے تو ان کے احوال کو ان کے احوال سے کوئی مناسبت

۱۰

۱۰

نہیں بلکہ اچھون کے حق میں تو تکلیف کا ہونا سخت نامناسب معلوم ہوتا ہے پھر  
 اس جوہر کو اول ہی جوہر سمجھیں تو اس آرام کی جگہ تکلیف اور تکلیف کی جا آرام  
 کے ہونے کی کیا وجہ نکالے گی الحاصل بجز اسکے مدعیان آواگون کے پاس اپنے مطالب کے  
 اثبات کی کوئی دلیل نہیں اور یہ دلیل بھی اس زرق و برق سے مینے ہی بیان کی ہے  
 سو اس دلیل کا حال یہ ہے کہ اہل فہم کے نزدیک ثابت نہیں ہو سکتی کیونکہ اتنی بات تو  
 اس دلیل سے بھی مکی کہ ایک جوہر کے افعال کی جزا سزا دوسری جوہر میں دیجاتی  
 ہے سو اول سے اول جوہر میں جو کچھ آرام و تکلیف بنی آدم کو پیش آئی ہوگی اور  
 بیشک پیش آئی ہوگی کیونکہ ان دونوں سے انسان خالی نہیں رہ سکتا خاص کر  
 جینے کا آرام اور مرنے کی تکلیف تو ہم پوچھتے ہیں کہ وہ کونسی جوہر کی کر تو ت کی جزا  
 سزا ہے مان اگر زمانہ گذشتہ میں اس سلسلہ کا غیر قنا ہی ہونا محال نہوتا تو البتہ  
 ممکن تھا کہ یوں کہہ بیٹھتے کہ اس سلسلے کا کوئی اول ہی نہیں تو اب بجز اسکے نہیں  
 بن پڑتی کہ یوں کہا جائے کہ آرام و تکلیف کا جزا سزا ہی میں منحصر رہنا کچھ ضرور نہیں  
 بلکہ ممکن ہے کہ کسی اور مصلحت کے لیے ہو اور یہ بات بطور عقل و لحاظ بھی معلوم ہوتی  
 ہے کیونکہ بنی آدم میں بہت سی آرام اور تکلیفیں قطع نظر اسکے کہ جزا و سزا اند نظر ہو  
 ایک کو دوسرے سے پہنچتی ہیں اولاد کے ساتھ جو کچھ رعایت مروت احسان کے  
 جاتے ہیں خصوصاً ایام شیرخوارگی میں کوئی فرمائے تو کون سے عمل خیر کی جزا ہے اور  
 علیٰ ہذا القیاس بوجہ تعلیم علم جو کچھ اولاد کو تکلیفیں دیجاتی ہیں خاص کر خود پڑھنے کی  
 تکلیف کہ اس سے بڑھ کر کون کون کے حق میں کوئی تکلیف ہی نہیں وہ کون سے عمل  
 ناقص کی سزا ہے بلکہ یہ دونوں باتیں اولاد کے حق میں داخل تربیت اور پرورش  
 میں پھر جب بنی آدم کے حق میں بہت سے ایسے آرام و تکلیف جو بظاہر بنی آدم سے  
 پہنچتی ہے جزا و سزا نہونی تو خدا کی طرف سے جو آرام و تکلیف پہنچتے ہیں وہ سب



کا ہے کہ داخل جزا و سزا ہونگے بلکہ اوسکی طرف سے بدرجہ اولیٰ ایسی بھی آرام  
 و تکلیف پونجی چاہیے جو داخل تربیت ہوں کیونکہ حقیقت میں رب اور مرئی تو  
 وہی ہے بلکہ بندوں کی تربیت بھی حقیقت میں اوسی کی طرف سے تربیت ہے اور  
 بندے ہیچ میں بمنزلہ آگہ کے ہیں چنانچہ مکرر یہ مضمون اوپر واضح ہو چکا ہے مہذا  
 خداوند کریم مثل بنی آدم کسی نفع کا محتاج نہیں جو اوسکے بڑا پے کے لیے کسی کو انعام  
 دے کسی مژر سے اندیشہ مند نہیں جو آمدہ کی پیش بندی کے لیے کسی کو سزا دے  
 مان الہیہ بنی آدم احتیاج سے خالی نہیں بلکہ سدا پنا احتیاج ہیں پھر جب اوسکی  
 طرف سے ایک دوسرے کو قطع نظر جزا و سزا کے ایام و تکلیف پونجی ہوتی ہیں تو خدا کریم  
 کی طرف سے بدرجہ اولیٰ بے جزا و سزا کے آرام و تکلیف کا پونجنا ممکن معلوم ہوا  
 کیونکہ بڑا سبب جزا و سزا کا وہی امید اور وہی پیش بندی ہے جو تہ عرس کیا  
 بلکہ بعد غور کے یوں معلوم ہوتا ہے کہ جبکہ جزا و سزا ہم کہتے ہیں وہ بھی حقیقت میں  
 خدا کی طرف سے تربیت ہی ہے غایت ماننے الباب ہمارے لیے نہیں تو محبوب عالم کے  
 لیے ہی سہی کیونکہ محبوب عالم بھی ایک شخص واحد ہے اور اوسکے لیے بھی ایک روح  
 جدا گانہ ہے اور بنی آدم کا بہشت اور دوزخ میں پونجنا ایسا ہے جیسا خدا میں  
 سے اجزا و عمدہ گوشت بنجاتے ہیں اور جس کے فضلاء آنتون میں رہ جاتے ہیں اور  
 یہ آنتون میں رہنا تمام بدن کے لیے موجب تقویت ہوتا ہے اگر آنتین باطل غالی  
 ہو جائیں تو ضعف نمایان پیدا ہوا اب ظاہر ہے کہ گوشت کا بنا دینا تو بدن کے لیے  
 تربیت ہی ہے آنتون میں فضلہ کا رہ جانا بھی تربیت سے خالی نہیں ایسے ہی بعض  
 بنی آدم کا بہشت میں داخل ہوتا تو تمام عالم کے لیے داخل تربیت ہوتا ہے یعنی بنی آدم  
 کا دوزخ میں جانا بھی مثلاً تربیت اور بمنزلہ فضلاء آنتون میں رہنے کے موجب تقویت ہو  
 اور جب یہ امور اسوجہ سے داخل ہوئے تو ایسے ہی اگر ہیا کھی یعنی آرام و تکلیف داخل تربیت

تو کیوں انکار ہے اور بیشک ہر گناہ پیش باقی ہے تو کیا ضرورت ہے کہ یہ انہی آرام و تکلیف کو پہلی جون کی جزا و سزا پر محمول رکھیں بلکہ لازم ہون ہی ہے کہ تربیت پر یا اسی عالم کے افعال کی جزا و سزا پر محمول کریں کیونکہ عقل کے نزدیک اول توجہ بات بہت مستبعد ہے کہ کوئی روح پہلے زمانے کے ایام شعور کے وقایع کو ایسا بھول جائے کہ بالکل دل سے محو ہو جائیں اور دین کسی بات کا اثر تک بھی باقی نہ رہے خاص کر وہ باتیں جنکی جزا و سزا میں نے الحال آرام و تکلیف اٹھاتا ہے کیونکہ وہ جزا و سزا ہی کیا ہوئی جو اُسے اپنے کیے کی خیر بھی نہ ہو اس صورت میں تو لازم تھا کہ اپنے سب افعال پہلی جون کے یاد ہوتے بلکہ باوجود کلینٹون کے عبادت کی طرقت رغبت ہونے سے اولیٰ پر بات گاتی ہے کہ پہلے زمانے میں بھی شخص نیکون کے زمرے میں معدود تھا یعنی اس پیدائش سے پہلے بیشک اسکو کسی قسم کی تجلی جناب باری کی میرانی ہے جسے سبب اس کے دل میں خدا کی استعد محبت جم گئی ہے کہ صد مائتالیف اٹھاتا ہے اور پھر بھی خدا ہی کی طرف توجہ کرتا ہے ورنہ کسی چیز کی محبت بے دیکھے برتے پیدا نہیں ہو سکتی اگر فرصت کم اور لکھنے کی جلدی زیادہ نہ ہوتی تو اس بات کو دلائل سے بھی ثابت کر دیتا کہ محبت بے دیکھے برتے نہیں پیدا ہوتی مگر چونکہ سب کا تجربہ اس بات پر شاہد ہے اور میں نے ایک رسالے میں اس بات کو ثابت بھی کیا ہے اور بعض اوقات جو اسکے برخلاف پیدا ہوتے ہیں انکو اس رسالے میں قلع قمع کر چکا ہوں تو اس لیے یہاں اتنے ہی پر اکتفا کرتا ہوں اور کہتا ہوں کہ غلط انداز القیاس باوجود آزامون کے امور ناگفتنی اور لایعنے ہیں مشغول رہنا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اس موقع میں حسین شخص اول کو ایک قسم کی تجلی میرانی ہے اسکو وہ بات نصیب نہیں ہوئی جو استعد احسانون پر بھی خدا کی طرف توجہ نہیں الغرض محبت عدم محبت کے اثر سے یوں معلوم ہوتا ہے کہ اس پیدائش سے پہلے یعنی ارواح کو لپیٹنا کوئی واقعہ ایسا پیش آیا ہے کہ او میں کم سے کم کسی قسم کی تجلی میرانی ہے باقی اوسکے یا ورنہ یہ کیا باعث یہ ہوا ہو کہ لمحہ دولہ یا گھڑی دو گھڑی کے لیے یہ فتنہ پیش آیا ہو سو

کسی چیز کی محبت میں نہ ہو سکتی  
نہیں ہو سکتی۔



تاریخ عالم و جہان میں جو کچھ لکھا گیا ہے وہ سب سچ ہے

ایسے واقعات کا خیال کرنا کہ مستبد زمین با اینہم قطع نظر اس محبت کے کچھ کچھ یادداشت  
 اور تحقی معلوم ہوتی ہے کہ اکثر عالم با یکہ تمام عالم کا توحید میں متفق ہونا پناچہ اور یہ مذکور ہوا  
 خود اسی وجہ سے زیادہ معلوم ہوتا ہے کہ کبھی یہ بات کان میں پڑی ہے کہ یہ بات سوا  
 کان کے آنکھوں سے یا کسی اور حاشیہ سے دریافت ہونے کی نہیں باقی رہا دلائل سے معلوم  
 ہوتا سوا اسکا مالیت کہ ایک بچہ سے توحید پر سب متفق ہیں پھر جو کچھ کچھ فرقوں میں  
 ترک اور نہ ابھرتا تھا وہاں اقرار پایا جاتا ہے یہ سب دلائل ہی کا تسلسل ہے الغرض دلائل  
 سے اتفاق متصور نہیں بلکہ اکثر اختلاف دلائل ہی سے پیدا ہوتے ہیں اور وہ ابھی یہ ہے  
 کہ دلائل سے مطالبہ ہو چکا ہے کسی کو نہیں آتا القیہ بخیر اسکے کہ یہ بات کسی زمانے میں کسی  
 جون میں یا فقط روح مجرد کے کان میں پڑی ہو یہ باتفاق متصور نہیں ہوئے تا نگاہ شہر  
 ملحوظ رکھنا چاہیے کہ کان میں پڑنے سے فقط اتنا ہی مطلب ہے کہ وہ بات کسی دوسرے کی  
 تعلیم سے حاصل ہوئی ہو عام ہے کہ وہ تعلیم آواز سے ہو یا اشارے سے یا کسی تحریر کے وسیلے سے  
 یا اس طرح سے کہ ایک کے دل کی بات دوسرے کے دل میں ایسی طرح چلی جائے جیسے کسی چیز کا  
 مکس آئینہ میں شلیع اور منتش ہو جاتا ہے کیونکہ گونگا یا کوئی بولنے والا اگر کسی کو کوئی بات  
 اشارے سے بتلاوے تو اس سے بتلاتا ہی کہتے ہیں بہر حال یہ بات سنی ہوئی معلوم ہوتی ہے  
 سو عجب نہیں کہ ہنگام تخلی مذکور اور اس بات کے استماع کا وقت ایک ہی ہو اور اس  
 زمانے میں اگر بطور جون کے یہ کیفیت گزری ہو تو اس جون سے وہ جون اس قسم کی نسبت  
 رکھتا ہو جیسے مان کے پیت میں رشتہ کا زمانہ یعنی اس جون کے لیے مان کے پیت میں زمانہ کا  
 بڑھنا اور آدمی بننے کا زمانہ بننا مثلاً اور سامان کے ہونے کوئی جون جدا کا نہ نہیں اور  
 یہ جون اسکی نسبت کچھ زمانہ جزا و سزا نہیں ایسے ہی وہ جون بھی اس جون کے لیے  
 ایک مقدمہ اور سامان ہو زمانہ جزا و سزا ہوتا متاخر ہو کہ وہ مقدمہ اول اور سامان  
 قدیم ہو اور یہ مقدمہ ثانی اور سامان جدید ہو اور اس میں کچھ شوری نہیں کہ ایک

شے کے لیے بہت سے سامان ہوں بلکہ اس جون میں بھی اکثر اشیاء کے سامان متعدد  
 ہوتے ہیں ایک کھیتی ہی کو دیکھیے کہ کتنے سامانوں کی ضرورت ہے اور پھر ہر ایک کے  
 استعمال کا زمانہ جدا جدا ہے کوئی اول کام میں آتا ہے کوئی بعد میں بعد اکثر دن کا یہ  
 حال دیکھنے میں آیا ہے کہ مطلب حق اُن کے دل میں آتا ہے پھر بانیوہ کہ ایک اجمال سامان ہے  
 خوب وضاحت پیدا نہیں ہوتی نور و لائل سے وہ بات خوب واضح ہو جاتی ہے اس سے  
 یون ثابت ہوتا ہے کہ پہلے زمانے میں اُن امور کی اوس شخص کو اطلاع ہوئی ہے و لائل  
 کے وسیلے سے دل میں کچھ پیدا نہیں ہوتا وہ بات دلنشین اور واضح ہو جاتی ہے اور شاید  
 اسی لیے کہا کرتے ہیں کہ فلانی بات واضح ہو گئی ہے لہذا القیاس بعضے علوم جیسے دودنی  
 چار ایسے ہیں کہ ان میں یون نہیں کہہ سکتے کہ یہ علوم بھی فلاں زمانے میں پیدا ہوئے ہیں  
 اس سے پہلے حاصل تھے بلکہ بالیقین یون معلوم ہوتا ہے کہ ابتداء روح ہی سے یہ بات حاصل  
 ہے اور کسی علم کے حاصل ہونے کے معنی یہی معلوم ہوتے ہیں کہ اُس کا معلوم پیش نظر ہو جائے  
 اس لیے لاجرم اس قسم کے علوم کی معلومات کسی زمانے میں پیش نظر عقل کی گئی ہو گی اور  
 اس وقت کی کیفیت مفصلاً یاد نہیں رہی ایک محفل لگاؤ باقی ہے اس لیے جہاں اس قسم  
 کی کوئی بات کان میں پڑتی ہے تو بے تامل ہر کوئی مان اوٹھتا ہے ہر حال ان وجوہ  
 سے یون سمجھ میں آتا ہے کہ ایک زمانے میں کوئی ہنگامہ اس قسم کا پیش آیا ہے جس کے آثار  
 یہ امور مذکور ہیں اور وہ ہنگامہ ایکسہ تو بوجہ قلت زمانہ یاد نہ رہا ہو کیونکہ جو بات تھوڑی  
 دیر کے لیے ظہور میں آتی ہے کم ہی یاد بھی رہتی ہے خاص کر ایام طفولیت و وسعہ جو زمانہ  
 طفولیت سے بھی مقدم ہو وہ بدرجہ اوسے یاد نہ رہے گا لیکن تاہم کچھ کچھ اثر یادداشت باقی  
 ہے پر مشکل تو یہ ہے کہ اگر اُو گون کے قائل جو یہ ہے تو اس صورت میں بنی آدم کو اس  
 جون میں زمانہ دراز گزرتا ہے اور اکثر دن کو تو نوبت جوانی اور بڑھاپے کی ہو چکی  
 ہے طفولیت سے گزر جاتے ہیں اور صد ما و قالیج بھی اس قسم کے پیش آنے میں کہ ولین

جہاں سے کوئی چیز یاد میں آتی ہے  
 وہی وہی ہے



کیا نقشہ بنے انچر پڑ جائے ہیں چہرہ بالکل پاؤں پہ اور دل سے نمودار جاتے کی کوئی وجہ  
 معلوم نہیں ہوتی اور پانچویں اسکے قائل سونے کی کوئی ضرورت بھی نہیں ازل آرام و  
 سکینے کے سوا خیر انداز سونے کی اور بھی وجوہ ہو سکتے ہیں پانچویں مرقوم ہوا اور سکے اگر جزا  
 و سزا ہی کہتے تو اس میں کیا مشکل ہے کہ اسی عالم کے افعال کی جزا و سزا ہیں پانچویں معنی  
 مواقع میں تو یہ بات خود ظاہر ہے اگر کوئی نہ ہر کھائے تو مر جاتا ہے اور کوئی روائی نافع  
 استعمال کرتا ہے تو اچھا ہو جاتا ہے کوئی کسی زبردست کے ساتھ کچھ برائی کرتا ہے تو انجام کار  
 نقصان اٹھاتا ہے کسی امیر صاحب مروت کے ساتھ کچھ سلوک کرتا ہے تو بہت سا کچھ  
 لیتا ہے اب سب جانتے ہیں کہ یہ آرام و سکینت اسی عالم کے افعال کی جزا و سزا ہیں اگر ایسے ہی  
 اور افعال بھی اس قسم کے ہوں کہ ان کا ثمرہ یہاں ہی مرتب ہوتا ہو اور مثلاً تہمت  
 یوں معلوم ہوتا ہے کہ بیشک یہاں ہی مرتب ہوتا ہے تو کیا ہر جہ سے غایت مافی الباب  
 ہمیں یہ بات معلوم ہو کہ وہ کون سے افعال و احوال ہیں جنکی جزا و سزا میں یہ آرام و سکینت  
 اٹھانے پڑیں سو یہ بات قائلین اور سب لوگوں کے نزدیک ہے مگر یہ موقع اور زمانہ  
 ہی نہیں کیونکہ وہ تمام جزا و سزا کی نسبت اسی بات کے قائل ہیں کہ جن افعال کی وہ  
 جزا و سزا ہیں وہ یا وہ نہیں رہے باقی یہ بات کہ عقل کے نزدیک اون افعال کا یا  
 رہنا ضروری ہے جیسا کہ جزا و سزا مرتب ہو اسیلئے وہ لوگ جو پابند عقل ہیں وہ ان امور  
 کو نسبت افعال سابقہ کے جزا و سزا نہ کہیں گے بلکہ ان آرام و سکینت کو ثمرات افعال  
 سابقہ کہیں گے اور اسکی اسی مثال ہوگی جیسے کسی کے سرین باران میں پانی پڑی میں  
 کوئی دھیل نکالتا ہے تو وہ ایام ویرینہ کی غذاؤں کا ثمرہ ہوتا ہے گھڑی دو گھڑی کے  
 کمانے سے دھیل پیدا نہیں ہوتا اسیلئے اکثر اوقات وہ کھانے یا دیکھی نہیں رہتے اور  
 اس پاؤں سے سے کچھ نقصان بھی نہیں کیونکہ وہ دھیل کا کھانا عرف میں اوس  
 غذا کے سابق کی سزا نہیں گئی جانی البتہ اس دھیل کو اوس غذا کا ثمرہ اور اثر

آرام و سکینت کی وجہ سے

اس عقل پر جو راحت کو دیتا ہے

کہتے ہیں اس بطرح یہاں بھی آرام و تکلیف کو بھی کسی غذا یا کسی حرکت کا ثمرہ سمجھتے تو کچھ مشکل نہیں مان اتنی بات باقی ہے کہ صورت مفروضہ میں یوں فرض کیا ہے کہ باوجود کثرت طاعات پھر تکلیف میں گزرتی ہے تو اس صورت میں بظاہر ایسی کوئی بات نہیں ہو سکتی جو قابل سزا ہو یا اس کا ثمرہ برا ہو اس کا جواب اول تو یہ ہے کہ ایسی افراد جن کو کسی طرح کسی بُرائی کا ترکیب کچھ سکین ہوتی ہی نہیں جن کو ہم نیک کہتے ہیں ان کو باعتبار غلبہ نیکی اور خوبی کی زیادتی کے کہتے ہیں تھوڑا بہت بدت ان میں ہر کسی سے تصور ہو جاتا ہے یہاں تک کہ یہ جملہ ضرب المثل ہی ہو گیا ہے کہ الانسان مرکب من الخطا والنسیان اور بوجہ دلائل دیکھتے تو یہ بات مسلم الثبوت ہے پر کیا کروں فرصت نہیں اذکیا کے لیے اتنی تنبیہ بہت ہے کہ انسان کی روح نیکی اور بدی سے مرکب ہوتی ہے چنانچہ اوپر بھی مرقوم ہوا ہے اور بدن انسان کے اربع عناصر سے جو باہم متخالف ہیں مرکب ہونے سے اور خارج کی اشیا متخالف کے مثل ملائکہ اور شیاطین اور آب و خاک وغیرہ تاثیر و ن کی آمد سے جن کا مفصل حال معلوم ہو چکا ہے یہ بات خدا نے چاہا تو بخوبی واضح ہو جائے گی معذرت یہی کہا تو بعضے اچھی باتوں سے اگر بعضے ثمرات کا کارہ حاصل ہوں تو کچھ بعید نہیں عمدہ خداون کے کھائے جیسی لذت حاصل ہوتی ہے ویسی ہی بعضی بیماریاں اور پافانہ پیشاب کی کدو زمین ہی تو حاصل ہوتی ہیں علیٰ ہذا القیاس بعضے افعال نیک سے اگر بعضی تکلیف پیدا ہوں تو کچھ مشکل نہیں اسی طرح پر افعال بد کو سمجھتے انقصہ ان وجوہ سے سب کو متحقق ہو گیا کہ دلائل اثبات آواگون و دلائل نہیں فقط انکس کا تیر تھا وہ بھی نشانے پر نہ بیٹھا اور ماسوا اسکے اور بھی ان دلائل کے ابطال کے دلائل وہیں نارسانہ میں موجود ہیں مگر باندیشہ تطویل اور بلحاظ فرصت قلیل اسی پر اکتفا کر کے ایک شبہ کا جواب جو عجیب نہیں کہ کم نمون کو اس موقع میں پیش آئے لکھتا ہوں وہ شبہ یہ ہے کہ دلائل توحید سے جیسے یہ بات ثابت ہوئی ہے کہ خداوند کریم ایک ہے ایسے ہی یہ بھی ثابت ہوا ہے کہ تمام کائنات خدا کی

نہایت

جواب

دلیل اس پر کہ انسان جنات و جنات

جانی نہیں ہو سکتا

جواب دوسرا

شہد خود کہ ہم کائنات و اس میں جو چیزیں ہیں



پیدا کی ہوئی ہے یا نیک کہ افعال بھی اور اب یہ بات ثابت ہوئی کہ نیابت نیک و  
 بد اگر دینے کو کہتے ہیں اور بنی آدم کی نیکی اور بدی اعمال نیک و بد پر موقوف ہوئی  
 سوا اول تو یہ بات ہی مسلم نہیں کہ اعمال میں فرق نیک و بد ہو دوسرے اگر ہے بھی  
 تو خدا کو اس تفریق کی کیا ضرورت ہوئی سب کو یکساں اچھا ہی کیوں نہ بنایا اس  
 تفریق میں کیا حکمت ہے مگر چونکہ کسی فعل کی حکمت قائل اول کو ملحوظ ہوتی ہے تو اول  
 ایسی تقریر کیجیے جس سے کچھ کچھ بیان حکمت تفریق مذکور ہو جائے بعد ازاں اسکا اثبات  
 کیا جائے کہ واقعی افعال و اعمال میں فساد نیک و بد ہے سوا اول تو سینے کے وہابی  
 بیشک و شبہ خدا ہے جن و بشر ہے خالق خیر و شر ہے پر یہ ظاہر کے قائل ہیں انسان اور  
 حیوان فرشتے ربوتانی ولی سب اپنے کاموں میں اُس کے سامنے ایسے ہیں جیسے تہلی  
 تہلی والے کے سامنے ظاہر میں یوں معلوم ہوتا ہے کہ تہلی کام کرتی ہے پر جانتے والے جانتے  
 ہیں کہ اس تہلی سے کوئی اور ہی کام لیتا ہے بادشاہ کی تہلی سے بادشاہ کا کام اور  
 وزیر کی تہلی سے وزیر کا اور پیادے کی تہلی سے پیادے کا علیٰ انہذا القیاس اب وہاں  
 تربیت کو بدل دے اور بادشاہ وغیرہ سے وزیر وغیرہ کا کام لینے لگے تو ہو سکتا ہے  
 اور کسی تہلی کو گنجائش انکار نہیں پر مناسب یہ نہیں ہے کہ بادشاہ سے بادشاہ کا وزیر  
 وزیر کا کام لے پھر پیادہ وزیر کی تہلی کی یہ طاقت نہیں کہ جو اُس کے سامنے دم مارے اور  
 کہے کہ مجھ کو بادشاہ کیوں نہ بنایا اور بادشاہ کو وزیر کیوں نہ بنایا اسلئے کہ سب کا بادشاہ  
 ہونا تو ممکن ہی نہیں جو سب بادشاہ ہوں تو کوئی بھی بادشاہ نہ ہو دے کیونکہ رعیت  
 بادشاہ ہے جب رعیت نہیں تو بادشاہ بھی نہیں اس صورت میں جسے اُس کا جی  
 چاہیگا بادشاہ بنائے جسے جی چاہیگا وزیر جس سے جی چاہیگا بڑے کام لے گا جس سے  
 چاہیگا چھوٹے جس سے چاہیگا بچے کام لے گا جس سے چاہیگا بڑے سب تہلیوں میں  
 باوجود اس کے کہ وہ بھی ایسی ہی مخلوق ہیں جیسے تہلی والا کسی کو نسبت تہلی والے کے

مواخذہ نہیں ہو سکتا تو مخلوق کو خالق سے کیونکر محاسبہ اور مطالبہ ہو گا یہ بات وہاں  
 ہوئی جہاں کچھ اپنا کسی کے ذمے آتا ہے خدا کے ذمے کسی کا کچھ نہیں آتا اب اس مثال  
 سے سمجھنے والے سمجھ ہی گئے ہونگے کہ برون کو یہ نہیں پوچھتا جو یون کہیں کہ خدا سے  
 ہمیں ایسا کیون نہ بنایا اور یہ بھی سمجھ گئے ہونگے کہ جیسے کارخانہ سلطنت کا بغیر بادشاہ  
 اور وزیر اور رعیت کے برقرار نہیں ہوتا ایسے ہی خدا کی خدائی بھی بے نیک و بد کے  
 پیدا کیے ناقص رہتی ہے یہ نیک و بد کا فرق اور بُرے اور بھلے کی تمیز ہماری نسبت ہے  
 خدا کی نسبت سب یکساں ہے گاشن اور گلخن دونوں نسبت آفتاب کے یکساں جیسے وہاں  
 چمکتا ہے ویسا ہی وہاں مہندا بُری چیز اگر بُری ہے تو اپنے لیے ہے ہمارے عالم کی نسبت  
 ایسی سمجھو جیسے رخسار معشوق کی نسبت خال سیاہ اور زلفت سیاہ کہ اپنے آپ کو بُری  
 بد شکل ہیں پر رخسار محبوب کے حسن کو دوبا لا کر دیتے ہیں اب بد و ان ایکے چارہ نہیں  
 کہ اگر کوئی بھلا کام ہے بن بُرے تو خدا کا شکر کریں کہ ہمیں اچھی چیز دی اور اگر بُرا  
 کام ہمارے ہاتھوں سے کرایا جاوے تو چون وجہ اثرین کیونکہ ہم بھی اوسکے اور بُرے  
 بھلے کام بھی اوسکے ہم کو بُرے کاموں کے مناسب دیکھا تو ہم سے کرایا پاخانہ میں جو اہل منک  
 پاخانہ پھرتا ہے اور شہ نشین میں بیٹھتا ہے تو شہ نشین نے کوئی کام قابل انعام نہیں کیا  
 اور پاخانے نے کوئی نقییر نہیں کی پر مناسب یون ہی ہے کہ یہاں پاخانہ بُرے اور  
 ڈرین کہ پاخانہ کو کھلا کر جیسے آگ میں جھوک دیتے ہیں مجھے اسی طرح ووزخ میں جھونک  
 گوہ گوہ کی نقییر سونا پاک ہونے کے اور کیا ہے اسی طرح برون کی نقییر سونا بُرے  
 ہونے کے اور نہیں اگر ڈرتے رہیں تو عجب نہیں کہ جیسے گندگی سے کپت کاکھات بنا کر  
 کلاب کا بھول پیدا کر دیتے ہیں ہمارے بُرے کام سے بھی کوئی نیک کام پیدا کر دین اور  
 بد کام سے نیک کام کے پیدا کرنے کی ایسی مثال ہے جیسے کسے ہارے چوری کی اور وہ چوری  
 تباہ ہو گئی اور اوسے ہارے سے سزا ہوئی اور چار طرف سے لوگوں نے ملامت کیا اوسکو

خدا کی خدائی برون کی نسبت ہے  
 ناقص رہتی ہے

خدا کی خدائی برون کی نسبت ہے  
 ناقص رہتی ہے

خدا کی خدائی برون کی نسبت ہے  
 ناقص رہتی ہے



اوس سے مدد ملتی ہوئی اوسے اوس کام کے نکلنے کا اپنے دل میں پتہ چل گیا اور اوس کے  
 مکانات کے لیے کچھ اور اچھے اچھے کاموں کی عادت کی تو اس صورت میں حقیقت کو دیکھ  
 تو یہ عادت نیک اوسی چوری سے پیدا ہوئی الغرض یہ مقام خوش ہے کہ ہم سب ہیں اور  
 بے اختیار ایک بڑے صاحب اختیار کے قبضے میں آئے جسے ہیں اور اس کے ہاتھ تلے رہے  
 ہوس ہیں دیکھیں کیا کریشے اور کس کام میں لگا دے مثل قیدیوں کے چکی پسوالی یا سڑک  
 کھدوائی یا بان بٹوائے اور جب یہ سمجھ کر خوف ہو گا تو اسکی تمنا ہو گی کہ تمہیں خدا کسی طرح  
 اچھے کام لے اور بڑے کام سے بچائے اور جب یہ تمنا ہو گی اور اوپر رغبت ہو گی تو بے اختیار  
 اچھے کاموں کا ارادہ پیدا ہو گا اور جب ارادہ پیدا ہو گا تو قدرت اور طاقت سے جو  
 انسان کے ہاتھ پائون وغیرہ جسم میں رکھی ہے تمنا کے موافق کام لے گا الغرض خوف  
 سے تمنا اور تمنا سے ارادہ اور ارادے سے قدرت اور قدرت سے کام ایسے پیدا ہونگے جیسے  
 روڑ کی کے گودام میں کسی نے دیکھا ہو کہ ایک گل سے دوسری گل چلتی ہے اور دوسری  
 سے تیسری اور تیسری سے چوتھی اور علیٰ ۱۱ الفیاس یہاں تک کہ اخیر کی گل سے جو کام  
 مہتمم کارخانہ کو منظور ہوتا ہے ظاہر ہوتا ہے الغرض انسان کے ہاتھ پائون اس گودام کی  
 اخیر گل ہے اور مہتمم کارخانہ خدا ہے اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ خدا کے خالق خیر و شر  
 جانتے سے بے قید و ہی ہوس ہیں جو پوری بات نہیں سمجھتے اور جو یہ سمجھتے ہیں کہ جیسے گود  
 گوبر مناسب آگ کے ہے اور عمل مناسب فقیس کپڑوں کے ایسے ہی بڑے کام بڑے کام کے  
 مناسب ہونگے اور چٹ کام بچلے کے وہ عمل میں دوتے چالاک ہو جاتے ہیں مگر بیان شاید  
 کسی کو خیال آوے کہ خوف تو اوسکو ہوتا ہے کہ جو بچلے بڑے کو چاہتا ہے اور اوس کے انجام کو  
 پہچانتا ہے اور جو بھلائی برائی کو مانے ہی نہیں وہ کیا ڈرے سو مہربان مننا یہ شبہہ بظاہر  
 بہت کمٹھن ہے پر اوس بے نیاز کی عنایت سے کیا عجب کہ مثل پہلی باتوں کے ایک دوسری  
 سمجھاوے اور نیگے ہون کو ٹھکانے لگا دے اب عرض یہ ہے کہ بیان ہی بدستور سابق

مثال  
 نیک و بد معاشرت

خوف ورجا

نیک و بد معاشرت

نیک و بد معاشرت

یوں سمجھنا چاہیے کہ سارے جہان کا اتفاق ہے کہ بعضے کاموں کو برا سمجھتے ہیں اور بعضے کو  
 ٹھیکہ اگر یہ بات بالکل غلط ہوتی تو یوں نہ ہوتا مان اگر اختلاف ہے تو اوس کی تفصیل  
 اور تعین بین ہے یعنی کوئی کسی کو اچھا سمجھتا ہے کوئی کسی کو برا اگر ایک مسلمان نوٹکی بانو کو  
 اچھا جانتا ہے تو دوسرا اون پر طعن کرتا ہے اور نصرانیوں کو مانتا ہے اگر ایک سے اوگیوں  
 کے طرز و انداز کو پسند کرتا ہے تو دوسرا بشوئیوں کا دم بھرتا ہے اہذا القیاس پر سب  
 کسی بات کے اچھے ہونے اور کسی کے برے ہونے کے قائل ہیں القصد اس اختلاف سے بہت  
 اچھی طرح یہ ثابت ہوا کہ اسپر سب کا اتفاق ہے کہ بعضے کام اچھے اور بعضے برے ہیں ورنہ یہ  
 اختلاف نہ ہی کیوں ہوتا سو ہم کو اسکا فقہ اتنی ہی بات سے مطلب ہے باقی رہا یہ اختلاف  
 ہو اسکا فیصلہ خدا کو منظور ہے تو آگے کیا جائیگا معذرا ہم اس عالم میں جس چیز کو غلط و ٹھیکہ  
 دیکھتے ہیں تو ایک کسٹون کا مجموعہ نظر آتا ہے پر بنزہ آلات کارگردن کے جو ہے سو اوس  
 کوئی نہ کوئی غرض خاص متعلق ہے کہ اوس کی کمی زیادتی پر اوس چیز کا کمال اور نقصان  
 متعین ہے گو اور کار اوس سے بخوبی نکلتے ہوں مثلاً سبولہ سے اصل مقصود لکڑی کا تراشنا ہے  
 سو اس بات میں اگر وہ اچھا ہے تو اچھا ہے اور اگر اوسکا لوازم ہو اور اوسکی آب تیر نہو  
 یا اوسکا خم اور چوڑاؤ جیسا چاہیے ویسا نہو تو اوس سبولے کو ناقص کہنے لگیں اگرچہ  
 اوس سے بوٹری اور ہٹری اور لٹہ کا کام بخوبی نکل سکتا ہو اب غور کیجیے کہ گھوڑے پر اگرچہ  
 شل گدھے کے گون لاو سکتے ہیں اور شل گادے بکری کے اوسکو زوج کر کے لٹا سکتے ہیں اور  
 اوسکا دودھ پی سکتے ہیں پر ان چیزوں کے ہونے نہونے پر کچھ اوسکی بھلائی اور برائی اور  
 کمال و نقصان موقوف نہیں جس چیز پر کہ اوسکی خوبی اور برائی منحصر ہے وہ اوسکی رفتار  
 اگر اوسمیں اچھا ہے تو اچھا ہے اور اوسمیں برا ہے تو برا ہے دودھ کی زیادتی اور گوشت  
 کی کمی اور بوجہ اوٹھانے کو کوئی نہیں دیکھتا اسکا طرح گلابے جینس سے مقصود و اعظم  
 درود ہے اوسکی تیز رفتاری اور قد بازی اور بارکشی پر کیا نظر نہیں گلاب کی خوب

اگرچہ اس بات کو غرض خاص متعلق ہے  
 مگر اسکا کمال و نقصان متعین ہے



اور رنگ پر مدار کا رہنے والا ہے کچھ غرض نہیں اور اس کے ذائقے سے سروکار ہے  
 رنگ اور خوشبو سے چند ان مطلب نہیں کتاب کو انسان کو فائدہ پہنچتا ہے غرض اسلی  
 پر ہوتا ہے کہ پڑھ کر دنیا کو گزروٹی پچا کئے ہیں لیکن اصل مطلب یہ ہے کہ اللہ ہر چیز سے  
 ایک مقصود اہم اور مطلب اعظم ہے کہ اسی پر آدمی بھلائی برائی سمجھتا ہے انسان کو  
 بھی سمجھے پر وہ بات جس پر اسکی بھلائی اور برائی موقوف ہو وہ کیا ہے یہ کم فہم اپنی فہم  
 کے موافق غرض کرتا ہے اگر وہی ہو تو فہم اور نہ جو اور سب خواہیوں کے نزدیک ہے اور  
 پائے وہی مجھے کیا انکار ہے کیونکہ جو سب اس مطلب سے اس سے منہی اس سے نکل آئے گا  
 آخر میں فہم نارسانہ اس کم فہم کے یوں آتا ہے کہ انسان ایک محض مرکب ہے کہ چند  
 مفردات سے اسے ترکیب دے کر بنا پاتا ہے اول تو عقل جو سب میں خیرا عقل سے دوسرے  
 شوق یا خوف تیسرے ارادہ اور اختیار چوتھے قدرت اور طاقت پانچوین یہ ہاتھ  
 پانچوں آئینہ ناک وغیرہ کوئی ایسا فرد بشر نہیں کہ ہمیں پانچ باتیں ہوں ان  
 کی زیادتی کا فرق ہوتا ہے اور اگر کسی میں ہوں تو وہ انسان نہیں تصور انسان  
 ہے جو عقل سے غرض اسلی نیک و بد کی تمیز اور عقل سے بڑے کا پہچانتا ہے اور شوق کا کام  
 ہمیں بات کی طلبہ ارادہ کا اور بھارنا ہے اور خوف کا کام بڑی بات سے ارادے کا  
 پہچانا اور ارادے کا کام قوت سے قدرت یعنی اور قوت کا کام ہاتھ پانچوں سے بیکار  
 یعنی گمان سب کی اصل دو باتیں ہیں ایک تو وہی عقل مذکور دوسری وہ جو ہر  
 چیز میں عمل ہو سکے تو اخیر کی چار باتیں اسی غرض سے کہیے ہیں اسی لئے ان سب کو  
 ملا کر ہم ایک نام یعنی قوت عمل بخوبی کر کے ہیں بالحد عقل اور قوت عمل میں رابطہ  
 حاکم اور محکوم کا سہ ہے کہ حاکم بالادست یعنی خالق عالم نے اول کو حاکم اور دوسرے  
 محکوم بنا دیا ہے اور اگر کبھی قوت عمل خواہش خلاف عقل کے غلبے عقل کی تسلیم حکام  
 میں قصور کرے تو عاقلوں کے نزدیک اس سے عقل کی در ماندگی اور نفع کا حاصل ہوتا

وہ بات جس پر اسکی بھلائی اور برائی موقوف ہو وہ کیا ہے یہ کم فہم اپنی فہم کے موافق غرض کرتا ہے اگر وہی ہو تو فہم اور نہ جو اور سب خواہیوں کے نزدیک ہے اور پائے وہی مجھے کیا انکار ہے کیونکہ جو سب اس مطلب سے اس سے منہی اس سے نکل آئے گا

خدا کریم ایک نام یعنی قوت عمل بخوبی کر کے ہیں بالحد عقل اور قوت عمل میں رابطہ حاکم اور محکوم کا سہ ہے کہ حاکم بالادست یعنی خالق عالم نے اول کو حاکم اور دوسرے محکوم بنا دیا ہے اور اگر کبھی قوت عمل خواہش خلاف عقل کے غلبے عقل کی تسلیم حکام میں قصور کرے تو عاقلوں کے نزدیک اس سے عقل کی در ماندگی اور نفع کا حاصل ہوتا

ایک شخص کا نام

اور نقصان کا پونچنا لازم آویں منصب حکومت نہیں جاتا، ما اب شیئ کہ جب عقل بشر  
کا کام تیز و تسین نیک و بد خیرے اور قوت عمل کا کام عمل کرنا تو اول کی حکومت اور  
دوسرے کی حکومت کے لحاظ سے مجموعہ مرکب کا کام نفع کے کام کرنے اور نقصان کے کاموں  
سے بچنا خیرات و اس صورت میں بینک بھنے کام بھلے اور بھنے بڑے ہونگے ورنہ عقل  
کو تیز کر گئی اور قوت عمل کس بات میں عقل کی نابرداری کر گئی اس جگہ سے ایک لینہ  
معلوم ہوا وہ یہ ہے کہ قوت عمل عقل کے سامنے بنزلہ قلم کے کاتب کے آگے یا بنزلہ سبولے کے  
پریشی کے مقابلے میں ہے تو جیسے قلم یا سبولا اپنے لیے کچھ نہیں کرتی نفع نقصان اس کے  
کاموں کا جو کچھ ہے کاتب یا پڑھتی کو پونچتا ہے اور اگر کسی کام میں قلم ٹوٹ جاتا ہے یا سبولا  
جھڑ جاتا ہے تو اول وہ ایسے کام ہوتے ہیں کہ جو مقصود اصلی قلم اور سبولے سے نہیں ہاں  
مقصود اصلی کے حاصل کرنے میں بھی البتہ فی الجملہ نقصان پیش آتا ہے معہذا و تصور تو  
عاقول کے نزدیک بڑھتی اور کاتب ہی کا نقصان ہے قلم اور سبولے کا عقل کے نزدیک  
کچھ نقصان نہیں کیونکہ نفع و نقصان بعد غور کے یوں معلوم ہوتا ہے کہ راحت و رنج سے  
بھی تعلق رکھتا ہے قلم اور سبولا ان دونوں سے پاک ہیں اس لیے طرح قوت عمل جو کام کرتی  
ہے حقیقت میں اپنے لیے نہیں کرتی بلکہ اصل میں جسم عقل کا باجان کا کہ جس کے سامنے  
عقل بنزلہ وزیر مشیر کے ہے نفع نقصان ہوتا ہے الفرض طرفین میں سے اس طرح کارا بطہ  
مستحکم ہے کہ ہر ایک کو دوسرے کا اثر ہو چھتا ہے قوت عمل اور اس کے تابعین یعنی بدن  
کے اجزا اور تو عقل اور جان کی کم سے کم حکومت کا اثر پڑتا ہے یعنی قوت عمل عقل کے  
اشاروں پر چلتی ہے جیسے قلم پر کاتب کا یہ اثر پڑتا ہے کہ بے اختیار ہلنے لگتا ہے اور بھی  
اس سے زیادہ بھی ہوتا ہے جیسے غصے کے وقت چہرے کا تھمنا اور آنکھوں کا سرخ  
ہو جانا اور خوف کے وقت ہنسنے اور زنگ کا اوڑنا غور سے دیکھے تو یہ اثر کچھ  
فرمانداری کی قسم میں سے نہیں ہے بلکہ یہ تعلق اور رشتہ واری پنہانی کا اثر ہے

جس کو مشورہ کا نتیجہ ملتا اور جو فی کس وقت خیرات  
میں کہیں و شیشہ پنہانی کا اثر ہے حکومت کا



حکومت کا نہیں حکومت کے واسطے ارادہ لازم ہے اسکی تو ایسی مثال ہے جیسے کہ فی کرہ  
ہوتے ہاتھ میں قلم کھڑے تو بیشک وہ قلم بھی اسی طرح ایسا مگر یہ اوس قسم کا ہوتا  
نہیں کہ لکھتے وقت اسکو ہاتھ میں اسے بطرح قوت عمل کی جانب سے بھی عقل اور روح  
کو دو طرح کا اثر پہنچتا ہے ایک تو وہی قلع نقصان کہ جسکے لیے جان و عقل کی قوت  
عمل پر حکمرانی تھی و دوسرے درجہ و راحت جو کیفیات بدنی سے بے اختیار عقل و روح  
کو حاصل ہوتے ہیں پافانہ پیشاب میل کھیل کے وقت جو نفیس طبعوں کو کہ ورت اور بجا  
و دوسرے وغیرہ میں جو روح کو گرفت ہوتی ہے اور بدن کی صفائی کی لذت اور  
عافیت کی راحت سب اسی قسم سے ہیں ان سب صورتوں میں عقل و روح کی حکومت  
کو کچھ دخل نہیں بالحدہ جیسے دوسم کی اثر عقل و روح سے قوت عمل کی جانب آتے ہیں  
اسی طرح دوسم کے قلع نقصان اس طرف سے عقل و روح کو پہنچتے ہیں ماسوا ایکے عالم  
میں ہم سب طرف نظر ڈالتے ہیں اختلاف طبائع اس قدر نظر آتا ہے کہ اختلاف مذاہب بھی اس کے  
سامنے گرد سے ایک چیز اگر ایک کے حق میں موجب حیات ہے تو دوسرے کے لیے وہی سلا  
مات ہے جو ہوا کے دم بھرتے ہیں اور سانس لے کر جیتے ہیں پانی بھی نفیس چیز میں کہ  
جسکا قطرہ قطرہ حیوانات ہوائی کے حق میں بھی گوہر ہے بہا ہے ٹھوڑی سی دیر میں غرق  
فتا ہو جائیں اور مچلی وغیرہ درپائی جانوروں کی ہوا میں دو چار ساعت میں جان  
ہوا ہو جائے الغرض اگر ایک شے ایک کے لیے نافع ہے تو دوسرے کے واسطے وہی مفید ہو  
ہر ایک کے نافع اور مضر قید سے جدا ہے ہیں اس قیاس پر روح اور عقل کے نافع اور مضر  
بھی بلاشبہ جدی ہونگے جب یہ بات ثابت ہو چکی تو اب اس ناقص الفہم کی ایک اور بھی  
گذارش بغور سینہ جناب من ہم دیکھتے ہیں کہ جو چیز کسی کے حق میں خدا نے اول سے نافع  
پیدا کی ہے وہ اسکی دعوت طبع ہوتی ہے اور کسی سبب خارجی سے اوس سے متنفر  
ہو جائے تو اسکا اعتبار نہیں اسے بطرح جو چیز کسی کے لیے خدا نے علم نے موجب نقصان

حکومت کا نہیں حکومت کے واسطے ارادہ لازم ہے اسکی تو ایسی مثال ہے جیسے کہ فی کرہ

بھی بلاشبہ جدی ہونگے جب یہ بات ثابت ہو چکی تو اب اس ناقص الفہم کی ایک اور بھی

بنائی ہے اوس سے بالطبع نفرت ہوا کرتی ہے اور کسی قارضے کے باعث اوس طرف کو  
 رغبت ہو تو وہ قابل اعتبار نہیں مثلاً روٹی پانی انسان اور سوا اسکے اور حیوانات  
 کے حق میں نافع ہیں بدن کا قیام اور بقا و قوت اور استطاعت عمل اسی پر منحصر ہے  
 تو دیکھیے کہ کس قدر اسکی رغبت ہے اور اگر بخاریا اور بیماری کے باعث ان سے نفرت ہو جا  
 تو اس سے رغبت اصلی زائل ہو جائیگی اسی طرح چھوڑے و نبل کی کلن اور خارش کے  
 توجہ میں اگر کسی کا اپنے بدن کے تراشنے اور کھال کے نوچنے کو بے اختیار جی چاہے تو  
 اس سے نفرت اصلی اور تکلیف ذاتی بسبب اسکے صر بدن اور نقصان تن کے ان  
 دونوں سے ہر کسی کو ہے جاتی نہ ہوگی بلکہ اطباء اس رغبت نجیل اور نفرت بیوقع کو بھی  
 مثل بخار و دوسر وغیرہ کے ایک مرض جدا گانہ سمجھ کر تا مقدور اوسکے زوال کے خیال میں  
 رہتے ہیں اس تقریر سے مثل طب بدنی کے ایک طبیب روحانی کا بھی پتا ملا عجیب نہیں  
 کہ دین حق بشرح بسط قواعد طب روحانی ہی کو کہتے ہوں کیونکہ حاکم علی الاطلاق  
 خدا سے بے نیاز کی حکومت کے سامنے گو عقل بمقدار کا یہ حوصلہ نہیں کہ چون و چرا کرے  
 کیونکہ عقل کی حکومت اپنے ماتحت پر ہے خدا سے والا نشان کے سامنے عقل کا اس سے زیادہ  
 مرتبہ نہیں کہ جیسے قاضی مفتی بادشاہ کے بنائے ہوئے حاکم ہوتے ہیں یہ بھی ایک بنا ہوا حاکم  
 ہے پر اوسکی مسامت اور دانائی سے پہلے پیدا ہے کہ عقل کو اپنی طرف سے اپنی مخلوقات پر  
 حاکم بنائے اور ہر باب میں قوانین حکمرانی عطا فرمائے جب وہ کسی قضیہ میں آون تو ان  
 کے موافق حکم لگائے تو اوسکے خلاف اور کسی کے ماتھے کہلا بھجوائے اس صورت میں مشکب  
 اگر خدا کی طرف سے کوئی حکم آتا ہو گا تو اوسکی کرنے نہ کرنے کا آتا ہو گا کہ جیسے عقل صاب  
 اور دھن ناقب نافع یا نضر تباہے اور اوسکے کرنے نہ کرنے کی سوچ جائے بلکہ غور سے دیکھیے  
 تو عقل ایک جام جهان نمایا دور بین غور و بین ہے کہ اوس سے ہر شے کی حقیقت اصلی  
 اور فرق مراتب اونها معلوم ہوتا ہے اور ہر عمل کی ماہیت اور اصل کو دانشگاہ

حکومت اور بدنی عقل صاحب کے حالات  
 نہیں ہو سکتا ہے۔



کر کے بتلا دیتی ہے اس صورت میں عقل کچھ اپنی طاقت سے حکم نہیں کرتی بلکہ ہر کسی کی  
 پیشانی پر جو نیر غدا از ندی اور حکم الہی مینے نافع ہونا یا مضر نہ ہونا جو اس شخص کی نسبت  
 لکھا ہوا ہے لکھا دیکھ کر اطلاع کر دیتی ہے ہر عقل کو نہ یہ مثالی ہے کہ ہر عباد برا عبد اور  
 کروئے اور نہ یہ رسائی ہے کہ ہر دور و نزدیک کی باتوں کو خبر کر دے ہر جگہ عقل کامل چاہے  
 طب بدنی کے قاعدے بھی تو ہر کس و ناکس نے دریافت نہیں کیے نہ لغیر اطلاق افلاطون  
 ارسطو ہون نہ یہ باتیں معلوم ہوں طب روحانی تو بلحاظ لطافت روح کے نسبت بدن  
 کے طب بدنی سے کمال درجہ کو لطیف ہوگی وہ ہر کسی سے کہ ہے کو در یافت ہوگی سو  
 اگر کسی شخص کا کمال ہونا طب روحانی میں کسی طبع ثابت ہو جاوے تو اس کے مشہد  
 تجرید کردہ میں کمی بیشی ایسی ہی پیدا ہوگی جیسے کسی کامل طبیب جسمانی کی بات میں  
 ہمو کو تمل و خل وینا بلکہ اس سے بھی زیادہ کیونکہ طب جسمانی کا کمال چند ان کمال نہیں  
 اور طب روحانی کا کمال تو کمال حصول بھی ہر کسی کو محال ہے مان اگر کوئی طبیب کسی کو  
 شربت بنفشہ یا خمیرہ بنفشہ مرکبات و دواؤں میں سے بتلائے اور وہ مرکبات اس کو  
 میسر نہ آئیں تو لازم ہے کہ اس کے مفردات کو ہم پہنچائے اور اس کے بنائے میں آگ  
 پانی برتن وغیرہ جس میں چیز کی ضرورت پڑے سب فراہم کر کے اس ڈراتے مرکب کو  
 تیار کرے اور اس سے نہ ڈرے کہ طبیب نے فقط خمیرہ بنفشہ ہی بتلایا تھا اور اس کو پیسے  
 کے کرنے کو نہیں کہا تھا کیونکہ اس کا خمیرہ بنفشہ کو بتلانا اس سارے پھیڑے ہی کا بتلانا  
 اس کے کرنے میں کچھ ایسے کئے سے کمی بیشی نہیں اس طرح کوئی طبیب روحانی اگر ایسی  
 بات بتلائے کہ اس کا ہونا بہت سے سامان پر موقوف ہو تو اس سامان کا فراہم کرنا  
 کچھ کمی بیشی میں داخل نہیں بلکہ اس سامان کا کرنا اسی کے حکم کا بجا لانا ہے علی ہذا  
 جیسے طبیب کے کہے کو یا دوز کھنا یا لکھ لینا کچھ کمی بیشی میں داخل نہیں بلکہ کمال متابعت  
 و نشانی سب ایسے ہی طبیب روحانی کے کہے کو یا د رکھنا یا لکھ لینا ہی بیشی میں

اگر کسی کو اس کتاب سے استفادہ ہو تو اس کو اس کتاب کا نام لکھ کر دینا چاہیے

شمار ہو گا اسباب کو یاد رکھنا چاہیے کہ بہت کارآمد ہے اور جو کسی دین والے بہت  
 کی بیشی کے اسپین تکرار کریں تو حق پرستوں کو لازم ہے کہ اس قاعدے کے موافق اُن کا  
 فیصلہ کر دین اگر وہ دین اصل سے حق ہے تو بیشک ایسی کمی بیشی کے سبب سب قسم  
 کی کمی بیشی غلط ہوگی الٰہی اصل بعد ذہن نشین کرنے اسباب کے کہ درمیان عقل اور  
 قوت عمل کے ایک ایسا رابطہ ہے کہ جس کے سبب عقل و روح کو قوت عمل سے نفع نقصان  
 پہنچتا ہے یہ بات ثابت ہوئی کہ بہت سے اعمال عقل و روح کو مضر ہیں اور بہت سے  
 نافع اسی کا نام بھلائی برائی ہے اور یہ بھی مبنی اور اصل طب کا ہے بدن کے نافع مضر کو  
 پہچانتا طب بدنی ہے روح کے نافع مضر کو جانتا طب روحانی ہوگی اہجک سے یہ بات بھی  
 ثابت ہوئی کہ بھلائی برائی ہر شے کی اذرائی ہے اور دین حق کے کرنے نہ کرنے کی باتیں ہی  
 ہونگی جو عقل صاف اور روح پاک کو اُسکی رغبت یا اوس سے نفرت ہو مگر یہ ہمارا  
 مختار اذکر نہیں ہم تو جیسے بنار والا کھانے سے متفر ہو جاتا ہے غذا سے روح سے متفر ہیں  
 اور مثل خارشون اور ونبل والوں کے اوسکے مضرات کی طرف مائل اور یہ بات ہر کوئی  
 جانتا ہے کہ چچی بات کو دل البیاقبول کرتا ہے کہ جیسے صحیح سالم آدمی کا معدہ مٹھالی کو  
 قبول کرتا ہے اگر چہ کھانے کھا کر مٹھالی کھا بیٹھے تو معدہ اپنی کشش پہانی سے مٹھالی  
 کو ایسی طرح نیچے کھینچ لیتا ہے جیسے مقناطیس لوہے کو تصدیق اسباب کی وقت فنی  
 کے ہوتی ہے کیونکہ اگر ایسی صورت میں کسی کو قے کا اتفاق ہوتا ہے تو کھانہ کی ترتیب  
 کے لحاظ کے برعکس مٹھالی سب کے بعد نکلتی ہے حالانکہ قیاس یوں چاہتا تھا کہ سب سے  
 اول نکلتی اسیلئے ہم یوں یقین کرتے ہیں کہ اگر چہ آدمی کا مل عقل ایک طبیعت کے  
 ایک زمانے میں ایسے حال میں ہوں کہ اُن کو کسی ہندو مسلمان نصاریٰ ہو و وغیرہ  
 سے اتفاق ملاقات ہو اور نہ اُنکی راہ و رسم میں سے کوئی بات اُنکے کان پڑے  
 اور اتفاقات سے کوئی خواہش خلاف عقل بھی اُن کو پیش نہ آوے ماسوا دے سکے

اگر کسی مریض کو اس بات کی ضرورت ہو  
 کہ وہ اپنی عقل اس قاعدہ کو موافق عقل  
 کر دین

بھلائی برائی ہر شے کی  
 اذرائی ہے



جو اسباب غلط فہمی ہوں اُن کے رہن ہوں تو وہ بیشک موافق نیز عقل اور ہدایت  
 دانش کے اپنے لیے ایک راہ و رسم مقرر کریں اور بالیقین وہ سب کے سب ایک ہی  
 طریق پر ہونگے مان اگر زمانہ ایسے لوگوں کا مختلف ہو یا طبیعتوں میں فرق ہو اور  
 اختلاف طبائع اور تفاوت کائنات کا بھی قرار واقعی ہو تو ہونگے تاکہ ہر قیاس غذا کے  
 بدن کی ایسی مرغوبات ہیں کہ جو زائد اصل غذا سے ان کچھ اختلاف واقع ہو سولت  
 تفہیم کے لیے ندرتہ روحانی میں سے اصل غذا کے اقسام کا اصول اور زائد فروغ نام  
 تجویز کے تفصیل اس اجمال کی بقدر مناسب موافق اپنی فہم نارسا کے گذارش کرتا ہوں  
 جناب من جیسے غذا ہے بدنی میں گھبون کی روٹی اور میٹھا پانی اصل ہے اور باقی قسم  
 مٹھائی اور کھٹائی چائول میوہ جات اور بیماریوں کی دوا میں زائد از فرع ہیں  
 یہاں تک کہ گھبون کی روٹی اور مٹھا میٹھے پانی کے مرغوب ہونے سے کوئی فرد بشر سوا  
 بیمار کے خالی نہوگا اور باقی اقسام میں باعتبار طبائع اور اختلاف موسم اور فرق علم اور  
 تفاوت اراض کے اتنا کچھ تفاوت ہے کہ ٹھکانا نہیں کسی کو میٹھا کسی کو کھٹا کسی کو  
 بلاؤ کسی کو زردہ کسی کو انگور کسی کو کھجور کسی کو آنب کسی کو گنا اور کسی زمانے میں  
 شبنم علوا اور شہاک موٹھہ اور کسی وقت میں فالودہ اور ابل اور فالسہ وغیرہ کا  
 شربت مرغوب ہوتا ہے لڑکپن میں مان کے دودھ سے کام چلتا ہے بڑپن میں  
 علو سے بے دودھ سے کام نکلتا ہے اور کسی مرض میں کوئی دوا موافق آتی ہے اور  
 کسی میں کوئی اسے بطرح اگر غذا و دوا روحانی میں بعد اصول کے فروغ میں  
 تفاوت ہو تو کچھ عجب نہیں مگر بدن اور روح میں چند فرق ایسے ہونگے ہیں کہ جسکے  
 سب سے ایک دوسرے پر ہر بات میں قیاس نہیں کیا جاتا ایک توبہ کہ بدن اربع عناصر  
 سے مرکب ہے سو انہیں سے جو نسی خلط کے غلبے کا زمانہ آئے اوس میں آوس خلط کے  
 مغلوب کرنے کی غذا میں مرغوب ہوتی چاہیں اسی لیے گرمیوں میں شربت اور

روحانی  
 بنیاد اصل اور خواہ

میں جو ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا  
 ہر اور روح میں پیدا ہوا ہے

فالو وہ اور جانوں میں سہن حلو اور غیر مرغوب جو ہیں سو برس دن میں ہر فلا کے  
 فی الحکمہ ترقی کا زمانہ آجاتا ہے اور کچھ کارخانہ بد بجاتا ہے بخلاف روح کے کہ وہ دن  
 اربع عناصر سے مرکب نہیں بدن کا اربع عناصر سے مرکب ہونا بھی باوجود اتنے ظاہر ہونیکے  
 طبیعوں ہی کے تفصیل سے معلوم ہوا نہیں تمہیں جیسا معلوم ہوتا معلوم ہے روح جو ایسی مخفی  
 چیز ہے کہ باوجود اتنے پاس ہونے کے معلوم نہیں اور کئی ترکیب ہر کس نامکس کو نہ کر جائے  
 اور اوسکا اختلاف موسم بخیر و حایون کے کون پہچانے دوسرے یہ کہ ہر زمانے میں الاماشا  
 اکثر بدن صحیح و تندرست ہوتے ہیں اور کم مرلین چنانچہ ظاہر ہے بخلاف ارواح کے کہ  
 وہ اکثر مرلین اور کم صحیح نظر آتے ہیں اپنے زمانے کا تو حال انہوں سے دیکھتے ہیں کہ اکثر  
 آدمی موٹی موٹی باتوں میں کہ جو سب اوسکے بھلے برے کو جانتے ہیں جان بوجھ کر خلاف عقل  
 عمل درآمد رکھتے ہیں اور جو ایسے غیب ہیں کہ مثل نبی و حق کے اور کو تو کیا خود اسے بھی  
 نہ معلوم ہوں اوسکا تو کیا ذکر ہے اونکو حکیم ہی پہچانے تو پہچانے اور پہلے زمانوں کا حال بھی  
 ایسے ہی سننے چلے آتے ہیں اور مرض کے وقت بیشتر اپنے مرغوبات کی طرف رغبت نہیں  
 رہتی جیتک کہ پھر خدا سے کریم صحت نہ عنایت فرمائے اور اکثر ارواح کا حال یہ ہے کہ پیدا  
 سے امراض ہی میں مبتلا ہیں صحت کا نام ہی سننے جاتے ہیں خدا چاہے کیسی ہوتی ہوگی  
 سو یہ اپنے مرغوبات کو کو نہ کر جائیں ان اگر کوئی ایسا کامل کہ جسکی روح کی صحت  
 اور عقل کی سلامت ہمیں کسی دلیل سے ثابت ہو جائے اور وہ مرغوبات غیر مرغوبات  
 کی تفصیل بتائے تو کیوں نہیں معذرا ظاہر کی نعمتوں میں بھی تو بعد استعمال ہی کے  
 اونکی طرف رغبت پیدا ہوتی ہے اور جن چیزوں کی لذت سے واقف ہی نہیں نکبھی  
 برتتا نہ کبھی اونکا ذائقہ سنا تو اونکی طرف کسی کو رغبت نہیں ہوتی سو دین کی باتوں  
 کے ذائقے سے اکثر دن کو آنکھ کھول کے آجناک کہی خبر ہی ہوئی انقصہ اگر کسی کو بندہ کی  
 تفریب سابق شکر یہ جی میں سمائے کہ جب دین حق مرغوب طبیعت کا نام ٹھہرا تو حسیطت

روح کی ترکیب اور اختلافات و کمالات  
 روحانیوں کے کون جانتے

ارواح اکثر مرلین اور کم  
 ہیں



ہماری طبیعت لچلچکی چلین کے تو یہ اذکی مثل کا تصور اور منجملہ امراض ارواح کے ہے  
 بندہ کی تقصیر نہیں یہ کم عقل اگرچہ عقل ت بہرہ نہیں رکھتا پر چونکہ اس تجربہ و تقصیر پر  
 مہین ہر دم خدا کی طرف متوجہ ہے امیدوار ہے کہ یہ تقریر اکسیر نہیں تو بالکل خاک بھی نہ ہوگی  
 مگر دو انما ہوں ولیکن بات کہتا ہوں ٹھکانے کی پر جیسے کا ملون ہے اسید وار  
 کلمۃ الخیر یا خواستگار تکلیف اصلاح ہوں ایسی ہی در دستہ صاحبوں سے یوں ملتی  
 ہوں کہ خدا کے لیے اگر میرا کھانا نہیں تو بے سمجھے سوچے اعتراض بھی نہ کریں تمیر سے یہ کہ  
 امراض بدنی ہیں سے اور ہی امراض بیشتر عالم بین واقع ہوتے ہیں اور وہ پاک کے ہونے کا  
 کثر اتفاق ہوتا ہے اور امراض روحانی میں قطع نظر خاص خاص مریضوں کے مثل کہینہ  
 مسد بخل تکبر خود پسندی وغیرہ اور جو آؤنگے لوازم اور آثار ہیں سے ہیں وہ مرض عام  
 جنکو وہابیہ روحانی کہتے اکثر عالم بین رہتی ہیں تصدیق اس بات کی اگر نہ نکلتے تو جس  
 قدم کو چاہے دیکھ لیتے کہ شادی غمی اور سوا انکے اور معاملات میں ایسی ایسی رسوم  
 و قیود کے پابند ہیں کہ خود او کے نفسانوں کے دل و جان سے شکر ہیں اور عجب اور شکر  
 ہیں علی ہند الیقین ہر فرقہ ایک جدا سے ہی عقائد پر دل جماعت سے بٹھا ہے سو جہاں  
 سارے فرقوں میں سے اگر کسی کو حق پر قرار دین شب بھی اکثر لوگ تو باطل ہی پر چلنے  
 اسی طرح ہر قوم کی بعضی عادات ایسی خلاف عقل ہیں کہ او کے خلاف عقل ہونے میں  
 کسی کو خلاف نہیں ہندوستان کے زنگٹھ گوجر اور انفالستان کے کوہستان یون اور  
 عرب کے بدو و نہیں چوری قزاقی اس درجے کو مروج ہوئی ہے کہ رواج کی رو  
 موجب ملین و تشیع نہیں رنڈیوں کی قوم میں زنا کی بہ تر تہی ہوئی ہے کہ معیوب ہونا  
 تو درکنار اؤسکو اپنا نہر سمجھتے ہیں بعض قوموں میں شرابخوری اور بے پردگی اور  
 بے ناموسی کی بہ نوبت ہو چکی ہے کہ اسکے باعث سیکڑوں رنج پہنائی اوٹھاتے ہیں  
 پر زبان پر نہیں لاسے انھوں میں بخل اور بزدلی اس حد کہ ہو چکی ہے کہ حد و حساب

مذہب و عقائد کے  
 حوالہ دینا اور ان کے  
 حوالہ دینا

انفرنس کائنات گناہے مشتق نمونہ خرواری غافلون کو آسان بھی تھا بہت ہے غافلون کا ہزاروں  
 داستان سنکر بھی کان گرم ہوگا اسی طرح پہلے زمانوں کا حال سنتے ہیں کہ کوئی قوم کسی بلا  
 میں مبتلا تھی اور کوئی فرقہ کسی فساد کی باتوں میں پھنسا ہوا تھا اور باہم ایک زمانہ  
 دراز کے بعد عالم کا رنگ باعتبار عادت بد کے کچھ ایسا بدل گیا کرتا ہے جیسے نواح سہارنپور  
 کی آب و ہوا نسبت سابق کے بدل کر ایسی ہو گئی ہے کہ اب اکثر وہ امراض پیدا ہوتے ہیں  
 کہ جو کبھی پھیاریوں میں سنار کرتے تھے اور پہاڑ کی آب و ہوا اب وہ خوش آئند ہے کہ  
 اور لوگ اگر مول لے تو لہجہ میں مشہور ہے کہ تیرہویں صدی سے پیشتر جو خوبیاں تھیں اب  
 نہیں اور جو برائیاں تھیں اب دیکھنے پڑیں القصد بلحاظ وجود مذکورہ عجب نہیں کہ طب  
 روحانی کی رو سے ہر زمانے میں ایک جدا نسخہ تجویز کیا جائے یا ہر قوم کو ایک جدا معجون  
 دیا جائے تو یہ اختلاف ادیان عبادات میں ہو یا معاملات میں شرط آسمانی ہونی آدن  
 ادیان کے عجب نہیں کہ اسوجہ سے ہو اور کچھ دور نہیں کہ کسی زمانے کے چند احکام دوسرے  
 زمانے میں موقوف کیے جاویں اور ان کے بدلے اور حکم دیے جاویں اب بات کہیں کی  
 کہیں جا پڑی اعمال کے حسن و قبح اور اونکی بھلائی برائی کے ثابت کرنے میں اس  
 کج بیان کی تقریر یہ غلطان پچان ہوئی کہ مطلب سے کوسوں دور جا پڑا مگر الحمد للہ  
 کہ خدا کے کریم نے اپنے افضال سے بڑے بڑے مطالب عالی حل کر دیے اب پھر ہر مطلب  
 آسانوں اور ایک دو اور دلیلیں اثبات حسن و قبح کی سنا تا سون ہزار بائیس چار بائیس  
 اخلاق میں سے ایسی ہیں کہ اونکی بھلائی میں عالم کو ایسا اتفاق ہے جیسا روز کے  
 روشن ہونے اور رات کی اندھیری میں کسی کو کلام نہیں ایک تو عدل و انصاف اپنے  
 حق والوں کے حقوق ادا کرنے دوسرے دوسروں کے ساتھ احسان اور بھلائی کرنی  
 تیسرے ثبات یعنی سبک حرکت ہونا اور بنیادہ اور بیودہ کام کرنے چوتھے نفاست  
 اور پاکیزگی سو یہ چار باتیں ایسی ہیں کہ اگر خدا کے کریم کسی کو عنایت کرتا ہے تو اور

کتاب روحانی از شیخ محمد اخطاات با اعتبار  
 اختلافات زمان با تقدیر اتمام سورہ محمدیہ

نہ احکام و عبادت

کمال اعمال کی بھلائی برائی

بہترین حکم و عمل

بہترین حکم و عمل



اور کسی تعریف کیا کرتے ہیں اور وہ اپنے آپ کو فخر کیا کرتا ہے اور حسین یہ اخلاق نہیں ہے  
 تو سب کے دلوں میں اس کی طرف سے کشیدگی ہو ا کرتی ہے اور سب اسے جہان اوسکو بڑا کرتا  
 ہے اور وہ خود ایسے لوگوں کا کہ جو موصوف باہین اور صاف ہوتے ہیں بیشتر حسد کیا کرتا  
 ہے وہ حسد کو بظاہر اس وجہ سے ہوتا ہے کہ ایسے لوگ مرجع و تاب مخدوم نام اور محبوب  
 ہوا کرتے ہیں پر واقع میں یہ ساری خوشگلی ان اوصاف ہی کی وجہ سے ہوا کرتی ہے  
 کیونکہ ان کی محبوبیت اور مخدوم ہونا ہی تو نہیں اوصاف پر موقوف ہے بلکہ جاسد کو نیز ہو  
 یا ہو مگر اس کے دل میں بھی ان اوصاف کی خوبی ہو ا کرتی ہے اب کان و ہر کر سنیے کہ  
 یہ چار باتیں کہتے ہیں تو چار ہیں پر خود سے دیکھیے تو ان کا پھیلاؤ رشتہ خیال کو بھی تنگ  
 کیے دیتا ہے کہ ایسے محفل مستمون ہونے کی جہتی اتنی بڑی تفصیل سے جو مختصر اس شکل  
 کو شرح کر کے بعد میں اس کا نتیجہ عرض کروں گا جناب من خدا ہے تعالیٰ کے حقوق و عبادات  
 ذلی ہوں یعنی خدا ہے بزرگ کے برابر کسی کو بنانا اوسکو محبت سے ہر دم باور کنا اوس کے  
 مساویوں کا نہ بھولنا اوس کے آگے اپنے آپ کو ہر دم دلیل و خوار سمجھنا اوس سے ڈرنے زنا  
 اور کی رحمت سے نومید نہ ہونا اور مثل اس کے جو مال کہ اوس کی عظمت اور اپنی کمتری کے سبب  
 با عبادات بدنی یعنی سجد و سجود وغیرہ جو چوتھوں کے کام خاص اوس کی تعظیم کے لیے  
 ہوتے ہیں با عبادات مالی یعنی خدا کے محتاج بندوں کو خدا کے دیے ہوئے مال میں سے  
 دینا بتینوں قسم کی بندگیان عدل و انصاف ہی میں داخل ہیں بلکہ قسم اول سمجھنی چاہیے  
 کیونکہ جب ہم خدا کی بنائی ہوئی چیزوں کو خرید و فروخت وغیرہ کے سبب اپنی ملکیتوں کے  
 اگر اوسکو کوئی ہماری خلاف مرضی اپنے تصرف میں لائے تو اوسکو ظلم سمجھتے ہیں تو وہ  
 مالک الملک کہ جو ان کا اصل خالق ہے بدرجہ اول مالک ہو گا بلکہ ہماری ہماری ملک  
 تو فقط مال ہی میں ملتی ہے اپنے دل اور بدن اور بدن کے آلات ہاتھ پاؤں آنکھ  
 وغیرہ میں ملک مالکیت کی گنجائش نہیں اسی لیے خرید و فروخت ہر وصیت میراث

بخیر و برکت کی شرح و تفصیل

حقوق اتریا و احیاء اول قسم انصاف میں  
 عبادات بدنی و مالی و اخلاقی و اخلاقی

وغیرہ اسباب شکایت کی آڑ میں جاری نہیں ہوتی پر غدار سے مالک سب چیزوں کا  
 مالک معلوم ہوتا ہے کیونکہ سب اُسی کے بنائے ہوئے عطا فرمائے ہوئے ہیں اپنے پاس انکو  
 ایک مستعار سمجھنا چاہیے اس صورت میں ہر چیز کو ان تینوں قسموں میں سے اُسی کے  
 کام میں لانا چاہیے ورنہ انصاف کہاں اور عدل کجا اس بطرح مان باب اول اور  
 سوا انکے اور دور و نزدیک کے قریبوں اور احباب کے ساتھ خوش معاملہ رہنا یہ بھی  
 منجملہ عدل اور انصاف اور اُسے حقوق کے گنتا چاہیے کیونکہ کہ وہ چیز کہ جسکا نام  
 حق ہے اور اُسکے ادا کرنے کو لازم اور واجب سمجھنا چاہیے بعد تفتیش کے یوں معلوم  
 ہوتا ہے کہ وہ مبادلہ احسان ہے فقہ اور کچھ نہیں مشتری کے ذمے جو قیمت واجب ہو جاتی  
 ہے تو اسی لیے ہو جاتی ہے کہ بائع نے اُسکے ساتھ بھلائی کی اور اپنی چیز اسے دیدی  
 اسے بھی چاہیے کہ اُسکے ساتھ بھلا کرے پر جو احسان کہ اپنی غرض کے لیے غرض کے  
 اندازے کے موافق دوسرے کے ساتھ کرنے ہیں وہ اُس احسان کے ہم پلہ نہیں ہو سکتا  
 کہ جب بے غرض اور جیسا ب ہو اور اس بطرح احسان مالی احسان جانی کے ہم سنگ تو کیا  
 پانسک بھی نہیں اب احسانات والدین کو ایک طرف رکھے اور احسان بائع کو دوسرے  
 رکھ کر دیکھئے اور تو لیتے نامعلوم ہو کہ احسان والدین اور اقارب اور احباب تھوڑا بھی  
 اتنا کچھ ہے کہ احسان بائع اگرچہ بہت ہی کچھ ہو اُسکے سامنے کچھ نہیں پھر جب حق بائع  
 استقدر واجب الا داکٹھرا کہ سب جانتے ہیں تو حقوق مذکورہ کچھ اس سے بھی زیادہ  
 ہونے چاہئیں شاید اسی لیے ہر قوم میں والدین کے ساتھ احسان کرنا ضروریات میں  
 سے گنا جاتا ہے بلکہ اس حق کو استقدر بے پایاں سمجھتے ہیں کہ ممکن الا د انہیں سمجھتے اور  
 اسی طرح اقارب و احباب سے مروت کرنی ہر قوم میں محمود ہے بالجمہ اس قسم کے معاملات  
 سب مثل ادا اُسے حقوق اہل معاملات اور شرکاء کے داخل عدل و انصاف و ادا اُسے  
 حقوق ٹھہرے اسی طرح شیریں زبانی ماتھ پانون کی خدمت زبان کی سعی و سفارش

بلا وجہ راحت رسائی دوسری حکم  
 احسان کی ماتحت ہے



کچھ یوں دینا دلانا احسان کے ماتحت گنا جاتا ہے کیونکہ احسان کی حقیقت راحت دہانی  
 معلوم ہوتی ہے۔ ان صورتوں میں دوست کو راحت کا پونچنا اظہارِ شکر ہے  
 اس بطورِ غیرت حیا پاس ننگ و ناموس ترک و اہیات اور کئی فکر کا شاق نہ کرنا  
 یہ سب سناٹ کی خبریات ہیں سے معلوم ہوتے ہیں اور تاہا کیوں نسیل کھیل سے تن بدن  
 کچڑا مکان پاک مسات رکھنا اور تاہا پاک چہروں کے کھانے پینے سے پرہیز کرنا سب سناٹ  
 اور پاکیزگی کی تفصیل معلوم ہوتی ہے سو مرتب یعنی جانوروں کی مثل سور کے جو اکثر  
 مذہبون میں سنتے ہیں گو کسی کو مثل انسانیوں کے اب اس کے موافق عمل درآمد نہ عجیب  
 نہیں کہ اسی وجہ سے ہو کیونکہ نفس طبعوں کو یہ کپ گوارا ہوگا کہ جس جانوروں کے  
 گوشت پوست میں پاخانہ رچا ہوا ہو اور شب و روز اس کی وہی غذا ہو اس کو  
 شوق سے کھا میں اور مرے سے لے کر ٹھکجا میں اور یہ بھی احتمال ہے کہ بوجہ شہانت  
 اس کا کھانا میوہ سمجھا گیا ہو بشر اس اجمال کی یہ ہے کہ گرم غذا کھانے والے کے  
 مزاج کو گرمی کی طرف لاتی ہے اور سرد غذا سرد بناتی ہے۔ علیٰ ہذا جو اثر غذا میں ہوتے  
 ہیں غور سے بہت کھانے والے میں سراپت کرتے ہیں از بسکہ شہانت اور مردانگی  
 جان و اروں کا کام ہے درود و وار سے مردانگی نہیں ہوتی جان و اروں کے گوشت  
 کھانے والوں اور نہ کھانے والوں میں فرق ظاہر ہے سو دشمنانِ مخالف شناس  
 یوں منقول ہے دانشد عالم کہ ہر جانور میں یہ غیرت ہے کہ اس کے جوڑے پر اگر کوئی دوسرا  
 پہنچتا ہے تب کرتا ہے تو یہ اس سے بے مائل لڑتا ہے پر خیر کہ ابسا غیرت ہے کہ  
 اگر اس کے سامنے کوئی دوسرا خیر اس کی مادہ کو اپنے تصرف میں لاسے تو یہ کھڑا دیکھتا  
 تو بیشک موافق قاعدہ غذا کے جو ابھی مذکور ہوا اس کی کثرت سے کھانے والوں میں  
 ہی یہ عیب رفتہ رفتہ سراپت کیا کرتا ہوگا معذرا ماحہ کنگن کو آرسی کیا جا ہے بیان  
 چہ بیان جو قوم اسے کھاتی ہیں اونکی غیرت و حمیت سب جانتے ہیں متنبہوں کو

کچھ یوں دینا دلانا احسان کے ماتحت گنا جاتا ہے کیونکہ احسان کی حقیقت راحت دہانی  
 معلوم ہوتی ہے۔ ان صورتوں میں دوست کو راحت کا پونچنا اظہارِ شکر ہے  
 اس بطورِ غیرت حیا پاس ننگ و ناموس ترک و اہیات اور کئی فکر کا شاق نہ کرنا  
 یہ سب سناٹ کی خبریات ہیں سے معلوم ہوتے ہیں اور تاہا کیوں نسیل کھیل سے تن بدن  
 کچڑا مکان پاک مسات رکھنا اور تاہا پاک چہروں کے کھانے پینے سے پرہیز کرنا سب سناٹ  
 اور پاکیزگی کی تفصیل معلوم ہوتی ہے سو مرتب یعنی جانوروں کی مثل سور کے جو اکثر  
 مذہبون میں سنتے ہیں گو کسی کو مثل انسانیوں کے اب اس کے موافق عمل درآمد نہ عجیب  
 نہیں کہ اسی وجہ سے ہو کیونکہ نفس طبعوں کو یہ کپ گوارا ہوگا کہ جس جانوروں کے  
 گوشت پوست میں پاخانہ رچا ہوا ہو اور شب و روز اس کی وہی غذا ہو اس کو  
 شوق سے کھا میں اور مرے سے لے کر ٹھکجا میں اور یہ بھی احتمال ہے کہ بوجہ شہانت  
 اس کا کھانا میوہ سمجھا گیا ہو بشر اس اجمال کی یہ ہے کہ گرم غذا کھانے والے کے  
 مزاج کو گرمی کی طرف لاتی ہے اور سرد غذا سرد بناتی ہے۔ علیٰ ہذا جو اثر غذا میں ہوتے  
 ہیں غور سے بہت کھانے والے میں سراپت کرتے ہیں از بسکہ شہانت اور مردانگی  
 جان و اروں کا کام ہے درود و وار سے مردانگی نہیں ہوتی جان و اروں کے گوشت  
 کھانے والوں اور نہ کھانے والوں میں فرق ظاہر ہے سو دشمنانِ مخالف شناس  
 یوں منقول ہے دانشد عالم کہ ہر جانور میں یہ غیرت ہے کہ اس کے جوڑے پر اگر کوئی دوسرا  
 پہنچتا ہے تب کرتا ہے تو یہ اس سے بے مائل لڑتا ہے پر خیر کہ ابسا غیرت ہے کہ  
 اگر اس کے سامنے کوئی دوسرا خیر اس کی مادہ کو اپنے تصرف میں لاسے تو یہ کھڑا دیکھتا  
 تو بیشک موافق قاعدہ غذا کے جو ابھی مذکور ہوا اس کی کثرت سے کھانے والوں میں  
 ہی یہ عیب رفتہ رفتہ سراپت کیا کرتا ہوگا معذرا ماحہ کنگن کو آرسی کیا جا ہے بیان  
 چہ بیان جو قوم اسے کھاتی ہیں اونکی غیرت و حمیت سب جانتے ہیں متنبہوں کو

کچھ یوں دینا دلانا احسان کے ماتحت گنا جاتا ہے کیونکہ احسان کی حقیقت راحت دہانی  
 معلوم ہوتی ہے۔ ان صورتوں میں دوست کو راحت کا پونچنا اظہارِ شکر ہے  
 اس بطورِ غیرت حیا پاس ننگ و ناموس ترک و اہیات اور کئی فکر کا شاق نہ کرنا  
 یہ سب سناٹ کی خبریات ہیں سے معلوم ہوتے ہیں اور تاہا کیوں نسیل کھیل سے تن بدن  
 کچڑا مکان پاک مسات رکھنا اور تاہا پاک چہروں کے کھانے پینے سے پرہیز کرنا سب سناٹ  
 اور پاکیزگی کی تفصیل معلوم ہوتی ہے سو مرتب یعنی جانوروں کی مثل سور کے جو اکثر  
 مذہبون میں سنتے ہیں گو کسی کو مثل انسانیوں کے اب اس کے موافق عمل درآمد نہ عجیب  
 نہیں کہ اسی وجہ سے ہو کیونکہ نفس طبعوں کو یہ کپ گوارا ہوگا کہ جس جانوروں کے  
 گوشت پوست میں پاخانہ رچا ہوا ہو اور شب و روز اس کی وہی غذا ہو اس کو  
 شوق سے کھا میں اور مرے سے لے کر ٹھکجا میں اور یہ بھی احتمال ہے کہ بوجہ شہانت  
 اس کا کھانا میوہ سمجھا گیا ہو بشر اس اجمال کی یہ ہے کہ گرم غذا کھانے والے کے  
 مزاج کو گرمی کی طرف لاتی ہے اور سرد غذا سرد بناتی ہے۔ علیٰ ہذا جو اثر غذا میں ہوتے  
 ہیں غور سے بہت کھانے والے میں سراپت کرتے ہیں از بسکہ شہانت اور مردانگی  
 جان و اروں کا کام ہے درود و وار سے مردانگی نہیں ہوتی جان و اروں کے گوشت  
 کھانے والوں اور نہ کھانے والوں میں فرق ظاہر ہے سو دشمنانِ مخالف شناس  
 یوں منقول ہے دانشد عالم کہ ہر جانور میں یہ غیرت ہے کہ اس کے جوڑے پر اگر کوئی دوسرا  
 پہنچتا ہے تب کرتا ہے تو یہ اس سے بے مائل لڑتا ہے پر خیر کہ ابسا غیرت ہے کہ  
 اگر اس کے سامنے کوئی دوسرا خیر اس کی مادہ کو اپنے تصرف میں لاسے تو یہ کھڑا دیکھتا  
 تو بیشک موافق قاعدہ غذا کے جو ابھی مذکور ہوا اس کی کثرت سے کھانے والوں میں  
 ہی یہ عیب رفتہ رفتہ سراپت کیا کرتا ہوگا معذرا ماحہ کنگن کو آرسی کیا جا ہے بیان  
 چہ بیان جو قوم اسے کھاتی ہیں اونکی غیرت و حمیت سب جانتے ہیں متنبہوں کو

کو یہ بات بری لگے گی پر مشقت کہ سزا الہی کیوں نہ دے پسند ہی کرے گا اس سے  
 ایک قاعدہ بہت عمدہ نکل آیا کہ جس جانور میں کوئی صفت خلاف ان چار اخلاق  
 مذکورہ کے غالب ہوگی تو اُس کا کھانا پسندیدہ عقل سنجیدہ نہ ہوگا اور اگر وہ ہنسکے  
 تو اور بھی ناپسند ہوگا علیٰ ہذا القیاس اس میں طرح اگر کوئی فعل ایک خلق سے ان  
 چاروں میں سے تعلق رکھتا ہے تو وہ اُسی کے موافق عمدہ گناہ یا گناہ اور اگر وہ یا  
 یا چاروں سے مربوط ہے تو اُسی قدر محمود ہوگا پھر کمی زیادتی کا تعلق فرق دوسرا  
 مان باپ کے ساتھ احسان کرنا ارنیکہ عدل و احسان دونوں سے تعلق رکھتا ہے تو  
 نسبت خیر احسان کے زیادہ تر عمدہ ہوگا ایسے ہی انداز والدین نسبت اور نچلی  
 ایمہ کے اور بھی بڑا ہوگا اس میں طرح خیر خواری یا بیوہ کے خلاف نفاسست ہی نہیں  
 خلاف شانت ہی ہے نسبت زسے ناپاک خواروں کے زیادہ بری ہوگی اور جو بعضے شر  
 کا کھانا مثل زہر وغیرہ کے بعضے مذہبون میں ممنوع ہے تو عجیب نہیں کہ خلاف عمدہ  
 سمجھ کر ممنوعات میں داخل رکھا ہو کیونکہ جب کسی غیر چیز کو بے اجازت اپنے تصرف میں  
 لانا اُس سے خراب کر دینا ظلم گناہا ہوتا ہے تو اپنی جان تن کو بھی جیسا ابھی گذرا ہے کہ  
 اپنی ملک نہیں خدا نے مالک المملک کی ملک میں سو بلا اُسکی اجازت کے کوئی کام  
 ایسے لینا یا انھیں خراب برباد کر دینا اول درجے کا ظلم ہوگا اور اپنی جان کے ہلاک  
 کر دینے کی اجازت کا خدا ہے حکیم کی طرف سے ہونا ہرگز قرین عقل نہیں ہو سکتا کیونکہ جان  
 و تن کے پیدا کرنے سے جو کام لیتے تھے تلف کرنے میں وہ معطل ہو جائیگے تو گویا اپنا تلف  
 کر دینا ایسا ہوگا جیسے کسی کارگر کے آلات کا بے وجہ توڑ ڈالنا اور یہ تو سب جانتے ہیں  
 کہ یہ ظلم صریح ہے مان اگر خدا ہی کے فرمائے ہوئے کاموں میں جان جاتی رہے تو یہ  
 ایسا ہوگا کہ جیسے کوئی کسی کو اپنے پاس سے کوئی آلہ دے کر کچھ کام کرائے اور وہ آلہ  
 اُس کام میں ٹوٹ جائے تو اس کو ظلم نہ کہیں گے اس طریقہ پر اگر کسی دلیل کا مل سے ہمسکو

موجودہ شریعت کی حرمت کی دلیل

خدا کی راہ میں جان و مال کا قرب





ان اخلاق کے مستعمل ہوئے ہیں اس مضمون کو سمجھنے کے لئے سوچئے جیسے کم فہم غیب میں کہ  
ظاہر الفاظ سے اخلاق کے بیان کو اعمال ہی کا بیان سمجھئے ہون ان الفاظ سے اخلاق مذکورہ  
ظہور میں اور اپنے ثمرات میں اعمال کے ایسے ہی محتاج ہیں جیسے تخم اپنے ظہور اور فصل  
کے لگنے میں شاخ و برگ کا محتاج ہے چنانچہ ظاہر ہے کہ سخاوت و ملی بے زاد و دشمن  
کے اور حسن خلق بے شیرین زبانی کے اور شجاعت بہمانی بے معرکہ آرائی کے ظاہر  
نہیں ہو سکتی اور ادھر جیسے شاخ و برگ بے تخم کے موجود نہیں ہو سکتی اعمال بغیر  
اخلاق کے تصور میں نہیں آتے پر تخم انکا سبزہ زار و نرین ہونا چاہیے تو کل یہ آٹھ ہی  
اخلاق ہیں جو مذکور ہوئے تو اس صورت میں کوئی فعل ایسا نہ ہوگا جسکا ان اخلاق  
ہستہ گانہ میں سے کوئی نہ کوئی منشا نہ ہو ظاہر میں گو یہ بات بعید معلوم ہوتی ہے پر اذکیا  
تو انشاء اللہ تعالیٰ اسبات کو تسلیم ہی کرینگے معذرتاً تطبیق کر دیکھیں اگر اخلاق پانچ  
جیسا ہی کہیں الحاصل جب یہ بات قرار پائی کہ تخم اور اصل اعمال اخلاق ہیں بے اخلاق  
کے اعمال نہیں ہو سکتی تو یقیناً نباتات اور حیوانات کے اگر بھلے اخلاق ہیں تو  
اعمال بھی بھلے ہی ہونگے برے اخلاق ہیں تو اعمال بھی برے ہی ہونگے کیونکہ جیسا  
تخم ہوگا ویسا ہی درخت ہوگا جیسی اصل ویسی ہی نسل غنہ کوئی عمل ایسا نہیں  
کہ اوسکو اچھا یا برا کہہ سکیں گو اخلاق ہیں اور اُنکے ثمرات میں بھلائی۔ برائی  
حسن۔ فحش۔ ذاتی ہو اور اعمال میں باعتبار تخم اور بلحاظ ثمر کے ہواصلی ہو اسچکھہ سے  
چند فائدے حاصل ہوئے ایک تو یہ کہ جیسے ہر تخم سے اُسکے مناسب ہی شاخیں نکلتی  
ہیں اور پھر اُسکے مناسب ہی پھل لگتے ہیں اُن کی گٹھلی سے اُسکے مناسب ہی  
شاخیں اور پھر اُسکے مناسب ہی پھل یعنی آنب کا میوہ اور بیول کے بیج سے  
اُسکی شاخیں اور اُسکے مناسب ہی پھل یعنی کانٹے ایسے ہی تخم اخلاق سے بھی  
اُنکے مناسب ہی اعمال اور پھر اُنکے مناسب ہی ثمرات پیدا ہونگے سو اچھے اخلاق

محتاج ہیں جیسے تخم اور ثمرات میں اعمال کو

اسی طرح جیسا کہ درخت  
حاصل ہوتا ہے

جیسا کہ



اچھے عمل اور بھرا چتے ہی پھل پیدا ہونگے اور ہم اچھے اعمال کے پھل کو اپنی اسطلاح  
 میں جزا اور انعام کہتے ہیں اور بُرے اخلاق سے بُرے عمل اور بُرے ہی پھل پیدا  
 ہونگے اور بُرے اعمال کے پھلوں کا نام ہم سزا کہتے ہیں اور سزا یہ کہ جیسے ایک قسم کا گرم  
 اگر اچھی زمین میں بیٹے ہیں اور پھر اوپر سے پانی خوب دیتے ہیں اور سوا ایک اور  
 جو جو کام کہ پیداوار کے زیادہ ہونیکے لیے کیا کرتے ہیں سب کے جائین اور اوپر سے  
 کوئی آفت بھی مثل اولوں ٹڈیوں وغیرہ نہ آجائے تو اس تخم سے خوب شائین  
 پھوٹتی ہیں اور پھر پیداوار ہی خوب ہوتی ہے اور اگر شوز زمین یا گلابین بونے ہیں  
 یا پانی کے دینے میں کچھ قصور ہوتا ہے یا بعد بونے کے کیسٹ کے دوسرے وغیرہ زمین  
 کا بہ قور ہوتا ہے یا کوئی آفت مثل اولوں وغیرہ کے آجاتی ہے تو ان سب سے تو زمین  
 یا اصل سے پیداوار ہی میں خلل پڑتا ہے یا بعد پیداوار کے جاتا رہتا ہے بعینہ اسطرح  
 اخلاق کا اور کمالات دلی کا قصہ سمجھنا چاہیے سو اخلاق اور کمالات کو تو بنیاد گہون  
 جو پختے کے سمجھے اور جیسے گہون گہون اور پختے پختے میں بھی فرق ہے کہ کوئی قسم  
 گہون سفید نہ کوئی سُرخ اور پھر آدھین بھی کسی کی روٹی خوب پختی ہے کسی کی  
 ناقص اور ایسی ہی چنے کی قسم میں کوئی سفید ہے کوئی سُرخ کسی کو ٹھینا ہے تو  
 خوب کہلتے ہیں کسی قسم کے یوں ہی جھلکے رہ جاتے ہیں پھر کوئی قسم ایسی ہوتی ہے  
 کہ وہ زمین سے بونے تو خوب جھتی ہے اور یعنی قسم نہیں جھتی ہے چنانچہ کسانوں کو  
 یہ علامتیں معلوم ہیں ایسے ہی اخلاق کو بھی اقسام اقسام کا سمجھنا چاہیے اور پھر  
 ایک قسم میں ہی فرق سمجھیں خاصکر وہ فرق جو جھنے اور نہ جھنے میں ہوتا ہے اور سکو خوب  
 لمونڈا رکھتے ایک بعد دلوں کو بنیاد زمین کے سمجھتے کہ کوئی عمدہ ہے جس میں بیج چھوٹا  
 اور یعنی شوز زمین ہوتی ہے کہ جس میں پیداوار کی جگہ اور لٹا بیج ہی کہو یا جائے پھر  
 جیسے زمینوں کی مقدار کا فرق ہے کہ کوئی بڑا کھیت ہوتا ہے اور زمین زیادہ بیج

میں کچھ اور صلاحت میں اور صلاحت میں

اور صلاحت میں

پڑ سکے ہیں کوئی چھوٹا اور اوس میں کم یا کسی میں زیادہ بیج ڈالتے ہیں کسی میں کم ایسے ہی  
 دلوں کو سمجھئے کہ کوئی اچھا ہے کوئی بُرا ہے کوئی چھوٹا ہے کوئی بڑا ہے کسی میں باوجود  
 بڑائی کے تھوڑے کمالات کا بیج ڈالا ہے کسی میں باوجود چھوٹائی کے بہت کمالات  
 رکھ دیے ہیں اور یہ بات بنی آدم کے احوال کے مشاہدے سے خوب واضح ہے کہ کوئی دین  
 ہے کوئی غبی ہے کوئی شوم ہے کوئی سخی ہے کوئی اصل سے شیطان ہے کوئی مادر زاد  
 ولی ہے یہ سب اختلافات بمنزلہ اختلاف تخم ہیں من بعد بعضوں کو ہم دیکھتے ہیں کہ وہ  
 لڑکپن ہی سے نیک اطوار ہوتے ہیں یا تھوڑی سی نصیحت میں متاثر ہو جاتے ہیں گو بڑے  
 کامل نہوں اور بعض جوانی میں اکثر کمالات کی طرف اور نیکوں کی جانب متوجہ  
 ہوتے ہیں یا بہت سی نصیحت کے بعد اونکو اثر ہوتا ہے لیکن ایسے کامل ہوتے ہیں کہ  
 قدیم کے نیک اور ہمیشہ کے کمالات کے مشاق بھی اونپر رشک لیجاتے ہیں پہلی صورت  
 تخم کی کمی یا نقصان کا سبب معلوم ہوتا ہے پر زمین دل اچھی ہے اور اس صورت میں  
 تخم کی خوبی پاکیزہ ہے پر زمین دل ناقص معلوم ہوتی ہے اہذا القیاس کوئی شخص  
 بہت سے خرشتوں کو سنبھال لیتا ہے اور بہت بڑے بڑے ہنگاموں کا انتظام کر سکتا ہے  
 اور دوسرا شخص بسا اوقات عقل میں اوس سے فائق معلوم ہوتا ہے پر ذرا ذرا سی  
 بات سے گھبراتا ہے پہلی صورت کو ہم دل کی بُرائی پر حمل کرتے ہیں اور اسکو دل کی تنگی  
 پر جب یہ بات قرار پا چکی تو ہم کہتے ہیں کہ پند و نصیحت اور اچھی صحبت اور جو اس قسم  
 کی باتیں ہیں جیسے ہنگامہائے عبرت افزا اور غیرت انگیز اور مطالعہ کتب حق وغیرہ  
 سب بمنزلہ آبپاشی وغیرہ کے جو سامان نشوونما ہوتے ہیں سمجھنا چاہیے اور ہجوم افکار  
 بیجا اور خیالات ناموزون اور صد مہارے ہوسن رہا گو بمنزلہ اولوں اور آفتہائے  
 آسمانی کے سمجھیے اور صحبت بد اور اغوائے گمراہان کو بجائے لوؤں یا آگ کے قرار دیجیے  
 اور سمجھیے کہ جیسے کھیتی بسبب اختلاف مذکورہ کے ہر دفعہ اور ہر کیفیت میں یکساں



نہیں ہوتی ایسے ہی بنی آدم اعمال میں مختلف ہیں نہ ہر آدمی ہر وقت یکساں عمل  
 کرے اور نہ سب بنی آدم اعمال میں یکساں رہیں اور نہ ان کے اعمال کی جزا و جزا  
 کھیتی کی محسوسات کے یہ برابر رہی نہیں۔ یہ کہ جیسے تخم میں سے جوڑا بن سنا نہیں  
 بھڑکتی جاتی ہیں اسی قدر زمین میں پائلیں پہلے جاتی اور خبر موٹی ہوتی جاتی  
 ہے بلکہ اول پائلیں پہلے جاتی ہیں اور خبر موٹی ہوتی ہے تب کو زمین سنا نہیں کھاتی ہیں  
 اس سب طرح اعمال کی زیادتی اور اخلاق اور کمالات پہنائی کی ترقی ساتھ ساتھ  
 ہوتی ہے بلکہ عکس کے نزدیک اول اخلاق کی ترقی ہوتی ہے پھر اعمال کی کیونکہ  
 اگر آدمی ان میں انداز نہ کر دین تفاوت ہوتا ہے تو ان کے اعمال میں بھی  
 تفاوت ہوتا ہے تو اسے معلوم ہو کہ اخلاق کے بڑھنے سے اعمال بڑھتے ہیں اعمال  
 کے بڑھنے سے اخلاق بہتر ہوتے ہیں مگر جیسے تخم کا اچھا برا ہونا زمین کے کچھ اختیار میں  
 ہیں ایسے ہی تخم امداد کی برائی اول انسان کے اختیار میں نہیں چنانچہ انہیں اس  
 سے لڑکپن ہی سے بڑے سکھائے یعنی سخی یعنی مسکاف یعنی شجاعت یعنی نامرد یعنی زمین  
 یعنی غمی ہوتے ہیں پائلیں جیسے کسان مزارع جو بیج زمین میں بوسے زمین کو ویسے  
 برگ و بار دینے پڑیں اور آب و ہوا و سوپا کو اسی کی نشوونما کی امداد کرنی لازم ہے  
 اور اگر مزارع زمین میں کسی قسم کا تخم نہ ڈالے تو پھر نہ زمین سے کچھ برگ و بار نکالے جاتا  
 اور نہ آب و ہوا و سوپا سے کچھ امداد کیجائے چنانچہ زمین میں کتنا ہی گھات  
 ڈالو اور کتنا ہی پانی و فوٹک نہیں ہوتا۔ اس سب طرح جو تخم اخلاق انسان سے زمین میں  
 ڈال دیا ہے اوسکی زمین والے پرورش ہو سکتی ہے اور آب و فوٹک و شجاعت و غیر  
 سے اسی کا نشوونما ہے چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ بعض آدمی نصیحت سے دہنی برائی  
 اپنے لگتے ہیں سو اسے باعث یہی ہوتا ہے کہ اُن کے دل میں تخم بد ہوتا ہے اس باعث  
 اوس کا نشوونما ہوتا ہے سو جب تخم اخلاق کی بھلائی برائی اختیار کی ہوئی اور خرا

اور سزا جو بمنزلہ پھیل سکے ہیں اور نیکو دار و بدار تخم پر ہوا چنانچہ پہلے کچھ کچھ بیان  
کیا گیا اور آگے خوب طرح انشاء اللہ واضح ہو جائیگا تو اب وہ لوگ کیا کہیں گے جو  
اس اندیشے سے کہ اگر خدا تعالیٰ کو خالق افعال اختیاری کہیں گے تو بڑے اعمال میں  
بندہ کی کیا تقصیر ہوگی جو اوسکو سزا ہو خدا کی نسبت افعال اختیاری کے خالق سونپے  
سکر ہوئے اور یوں کہا تھا کہ بندہ ہی اپنے افعال کا خالق ہے کیونکہ جو اندیشہ تھا  
وہ تو سہ کا سر پر ناوجہ آسکی یہ ہے کہ افعال اگر بالفرض بندے کی مخلوق سے ہوں تو  
اخلاق تو بندے کی مخلوق نہیں اخلاق کو تو اخلاق اسی لیے کہتے ہیں کہ وہ خالق ہیں  
نابیکہ جیسے آنکھ ناک صورت شکل جیسی خدا نے بنا دی ویسی ہی ہنگنی ایسی سی جیسے  
اخلاق خدا نے عنایت کر دیے کر دیے مثل شکل صورت کے آدمین تقسیم تبدیل  
نہیں ہو سکتا خدا کے بنائے کو سوا اوسکے کون بدل سکے جیسے بونے والا آنسب کی  
گٹھلی نکال کر تھانولے میں جاسن کا تخم ہو سکتا ہے اسی طرح البتہ خدا کے اختیار کیا  
ہے کہ صورت اور اخلاق کو بدلے ورنہ کسی کا مقدار نہیں کہ شکل و صورت اخلاق  
کو بدل دے مگر یہ تو ظاہر ہے کہ تخم ہی کے فرق سے پھل کا فرق ہوتا ہے ورنہ سفید  
گیہون اور کاہلی چنے اور سندھ چنے اور مٹھے آنسب اور کھٹے آنسب کے درختوں میں  
چندان فرق نہیں ہوتا ایسے ہی تخم اخلاق پر جزا اور سزا کا مدار جیسے مثلاً کوئی خدا  
کی بندگی بوجہ عدل یعنی خدا کا حق سمجھ کر کرے تو اوسکی جزا بے شبہ بہ نسبت اوسکے اچھا  
ہوگی جو فقط لوگوں کے دکھلانے کو کرے اور جیسیم اخلاق پر دار و مدار جزا و سزا کا  
ہو اور اخلاق خدا کے مخلوق ہوئے تو افعال کو اپنا مخلوق کہہ کر کچھ فائدہ نہ اٹھایا  
اور اس خیال بجائے کچھ حاصل نہوا مان یہ فائدہ البتہ بہت بڑا ہوا کہ اوتکا کم فہم ہونا  
اور بے ادب ہونا اپنے آپ کو خالق افعال سمجھ کر خدا کے برابر قرار دینا ثابت ہو گیا  
اب آوند کریم ایسے لوگوں کو اگر سزا دے تو کسی کو گناہ پیش اعتراض نہیں افسوس کہ

بہت کمزور و اطفال و اشی قاصر ہیں و خدا تعالیٰ افعال  
اختیاریہ بندہ کی کوئی خاص خالق افعال خدا ہو تو بندہ کی  
کی تقصیر ہو سکتا ہے



یہ لوگ جو اہل اسلام میں کا ایک بڑا فرقہ ہے حقیقت جزا و سزا کی سمجھ یہ بنانا کہ جزا و سزا ایک قسم خاص یعنی نعم اخلاق اور اشجار اعمال کے پھل کا نام ہے جیسے آنبل انگور کھجور ایک قسم خاص الد درخت خاص کے پھل کا نام ہے سو جیسے یہ سب پھل ہی ہیں پر تمیز کے لیے ہر ایک کا جدا جدا نام تجویز کر لیا ہے اسی طرح جزا و سزا بھی پھل ہی ہے پر اوروں سے تمیز کے لیے جدا جدا نام تجویز کر لیا ہے سو درمورد سزا کہ جزا و سزا کی حقیقت یہ ٹھہری کہ وہ بھی ایک خاص قسم کا پھل ہے تو جیسے درخت کو زمین کا مخلوق کو یا خدا کا پھل بہر حال لگتا ہے ایسے ہی اعمال کو اپنا مخلوق کو یا خدا کا جزا و سزا بہر حال مترتب ہو سکتی ہے سو ایسی کیا ضرورت پڑی ہے کہ خدا جیسے خالق کو چھوڑ کر اور دنیوی تلاش کریں اگر تمہیں جزا و سزا کا ٹھور بھانا ہے تو وہ تو یوں ہی ٹھور بیٹھ جاتے ہیں یہاں تک کہ جیسے دارمدار پھل کے پھلے بڑے ہونے کا اگرچہ نعم ہی پر ہے لیکن عرف میں درخت ہی کا پھل کہلایا جاتا ہے ایسے ہی جزا و سزا کی تعبلائی بُرائی ہر چند اخلاق ہی پر موقوف ہے لیکن غصہ میں عمل ہی کی جزا سزا کہتے ہیں معنی لفظ جزا و سزا اس فرقے کے طور پر مزدوری اور تاوان یعنی ڈانڈ کو کہتے ہیں کیونکہ اُن کے عتبہ کے موافق جیسے ہم پر تیر خدا کی بندگی واجب ہے ایسے ہی خدا پر جزا سزا واجب ہے سو دونوں طرف سے حقوق کا ثابت اور واجب ہونا بعینہ مزدوری کی صورت ہے سو اس طور پر اُن کا مطلب تو یعنی جزا و سزا کا ٹھیک بیٹھنا جس کے لیے یہ معنی گڑھے تھے چل نہوا چنانچہ معلوم ہو چکا ہے اب لٹی بہت سی خرابیاں ہر دہرنی پڑیں بعینہ بیان اُن کی ایسی مثل ہے کہ کوئی مینہ سے بھاگ کر پانی کے نیچے کھڑا ہو جائے یا دھوپ سے بھاگ کر آگ میں گر پڑے کیونکہ اس صورت میں ایک تو یہ لازم آئے گا کہ جیسے مزدوری کی صورت میں حقوق میں اجیر اور مستاجر دونوں برابر ہوتے ہیں پھر ایک دوسرے کے حق کے ادا کرنے میں کچھ احسان نہیں سمجھا جاتا

خدا پر واجب ہے۔  
اور اس کو قائل ہیں کہ جزا و سزا

بہر حال ان اور ان کے

بلکہ ادا نہ کرنا ظلم گناہا ہے ایسے ہی خدا اور بندے حقوق میں برابر رکھے جیسا خدا کا  
بسبب حقوق کے بندوں پر وہاؤ تھا بندوں کا بھی خدا پر وہاؤ نکلا سوا ب نہ معلوم  
خدا ہی کو کیوں مکرم و تعظیم سمجھ رکھا ہے اور بندوں ہی کو کیوں ذلیل اور خوار  
سمجھتے ہیں انصاف تو یہ تھا کہ دونوں کو برابر ہی سمجھتے و دونوں ہی کو خدا سمجھتے  
اور دونوں ہی کو بندہ سمجھتے فرق ہوتا تو اتنا ہی ہوتا کہ جیسے نوکر آقا کی خدمت  
اور تعظیم کرتا ہے اور آقا نوکر کی خدمت اور تعظیم نہیں کرتا ایسی ہی خدا کی بندگی  
بندوں پر واجب ہو اور بندوں کی بندگی خدا پر واجب نہ ہو مگر ظاہر ہے کہ آقا کی  
خدمت اور تعظیم مول کے ہی نوکری کے بدلے مول ملتی ہے نوکر ہی سے پہلے اور موقوف  
ہو جانے کے بعد اگر نوکر آقا کی خدمت نہ کرے تو کوئی ظلم نہیں ہوتا اور یہ بھی ظاہر ہے  
کہ مول کی حیر حقیقت میں اور معنوں میں مول کے برابر ہی ہوتی ہے اسی لیے روپیہ  
کے کھویے جانے سے جو رنج ہوتا ہے اور بیوہ کسی کو دیدینا جو دشوار معلوم ہوتا ہے  
خرید و فروخت میں نہ وہ رنج ہوتا ہے نہ وہ دشواری پیش آتی ہے بلکہ بخوشی تمام  
بائع کو دیدیتے ہیں سوا اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ جس چیز کو خریدتا ہے اس سے  
قبضے کے برابر سمجھنا چاہیے اور یہی وجہ ہے کہ خریدنے وقت بھاؤ تاؤ کے چکانے میں ملزم  
سے کتنی کچھ ٹکرا رہتی ہے اور جو کوئی چیز اتفاق سے ہنگامی بیتی ہے یا سستی بکجاتی ہے  
تو کیا کچھ رنج پیش آتا ہے سو وہ ٹکرا مول کے اور چیز کے برابر کرنے کے لیے ہوتا ہے  
اور یہ رنج برابر ہونے کے سبب القصد آقا کی خدمت اور تعظیم مول کی ہوتی ہے تو  
اس صورت میں بیشک وہ تعظیم اور نوکر کی نوکری و دونوں برابر ہونگی سو درحضور  
و شخص ایسے ہوں کہ کسی کا اون دونوں میں سے ایک دوسرے پر کسی طرح کا  
کچھ حق نہ ہو اور پھر ایک اون دونوں میں سے ایک دوسرے کی خرید و فروش کی  
نوکری کرتے تو چونکہ وہ خدمت مول کی ہے جتنا کام کرتا ہے اتنا ہی وہ اس سے



کچھ دقتا ہے مثل کے نزدیک و دونوں برابر ہونے ایک کو دیکھ کر کچھ تو قیست  
 ہو گی یہی کوئی سو تو دقت نہیں تہا کچھ شکایت نہیں با حجاب اگر ہی مینے ہزار اور  
 مرا کے میں زخرا اور میرے دونوں برابر ملک حالانکہ آؤ کے برابر کسی کا ہونا مثل  
 کے نزدیک ایسا محال ہے جیسے گائے تو سے اور آفتاب کا برابر ہونا اور اس کے  
 میں بھی یہ بات بہت جگہ سے نکلے گی با حجاب نوکر اور آقا و دونوں برابر ہونا کرتے ہیں  
 دیکھ کر مول کی چیر تو برابر ہوتی ہی ہے اور سوا لہ کری اور آقا فی کے حلقے کے نوکر  
 اور آقا میں کوئی ایسا علاقہ نہیں ہوتا کہ جس کے سبب آقا کو نوکر پر خدمت کا اعتقاد  
 ہو جیسا میان اور غلام اور عاشق و معشوق کا علاقہ نہیں تو نوکر ہی دینے کی  
 کیا ضرورت ہوتی سوا اگر ہی جزا اور سزا کے مینے ہیں تو ایک توبہ لازم آئے گا کہ  
 ہم تو غلام باندی اسباب وغیرہ کے فقط خریدنے یا قبضہ کر لینے کے باعث مالک  
 بن جہین حالانکہ مول بھی خدا کا پیدا کیا اور غلام باندی اسباب بھی خدا کے  
 پیدا کئے ہوئے اسی نے سب کو وجود دے رکھا ہے اور خدا جو خالق ہے وہ تمہارا  
 ہمارا مالک ہویر تو اس سے بھی پرے درجے کی ہے دہر می ہے کہ ایک تو محنت  
 کر کے کچھ کمائے اور دوسرا اداس و دبا بیٹھے اور اپنی ملکیت کا دعویٰ کرتے اور  
 وجہ پوچھو تو کہے کہ میرے قبضے میں آگئی اس لیے اپنی ملک سمجھتا ہوں درحقیقت میں  
 یہ چیز پیدا کی ہوئی اسی کی ہے اور نہ میں نے مول لی اور نہ اس نے مجھے یہ کی سوا آپ ہی  
 زمانے پر کون سی وجہ مقول ہے پھر تم بھی جب پیدا کرنے والے ہی کو مالک سے رو  
 دتے ہو اور بیوجہ کے قبضے کا کچھ اعتبار نہیں کرتے تو ہم خدا کے پیدا کیے ہوئے ہیں اور  
 بعد اوس کے قبضے میں چاہے جلائے چاہے مارے اور ہم سے جو کام چاہے سولے کیونکہ  
 پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ سب موجودات اپنے افعال اور تاثیرات کے حق میں خدا  
 سے منبرہ آلات کے ہیں اللہ اگر ہی جزا و سزا کے مینے ہیں تو ایک تو ہمارا

خدا کا بندہ و عباد  
 و بندہ ہزار ہا  
 سزا و جزا  
 و جزا و سزا

تمہارا خدا کی ملک سے خارج ہونا لازم آئے گا اور یہ سراسر غلط ہے، دوسرے ہمارا اور  
 خدا کا برابر ہونا لازم آئے گا کیونکہ نوکری اور آقا نوکری سے پہلے بھی برابر ہوتے اور  
 بعد نوکری کے برابر رہتے ہیں چنانچہ ابھی ثابت ہوا ہے اور خدا کی برابر بنی ہو سکتے  
 کہ جب کوئی موجود اصلی ہو اور یہ پہلے ثابت ہو لیا ہے کہ وہ اسے بخود اس کے زور کوئی  
 موجود اصلی نہیں دوسری خرابی یہ ہے کہ جیسے نوکری روپیہ کا بخدا ہے تو تاج پور  
 اس کی طبع میں دوسرے کی خدمت کرتا ہے، ایسے ہی اگر خدا خدمت کی محتاج ہو تا ہے  
 اور اپنے کاروبار کی ضرورت میں روپیہ سی محبوب چنید کو یا تھکے کہہ دیتا ہے خود  
 اور بندوں میں بھی اگر آقا بنی اور نوکری کا علاقہ ہو تو بندہ تو محتاج تھا ہی خدا  
 ہی محتاج نہ کہے گا حالانکہ اس کو کچھ احتیاج نہیں جتنی نبویان سب آدمین ازل  
 سے آئے اور آبد تک رہنے چنانچہ اس کا بھی اثبات ہو چکا اور اسی سے یہ بھی کل آیا  
 کہ اوس کا کوئی نقصان نہیں کر سکتا کیونکہ نقصان کسی خوبی کے جانے رہنے کو کہتے  
 ہیں اور میں عرض کر چکا ہوں کہ اوس کی خوبی ازلی وابدی ہیں اور جب اوس کا کوئی  
 نقصان نہیں کر سکتا تو پھر تاوان اور ڈانڈ کے کیا معنی تیسری خرابی یہ ہے کہ بند و نکا  
 رتبہ خدا سے بڑھائیگا تفصیل اسکی یہ ہے کہ دو شخصوں میں ایسے علاقے جیسے سبب  
 ایک کو دوسرے کی حسب مرضی کرنا لازم ہو پانچ چار قسم پر ہے نوکری اور غلامی  
 اور احسان اور حکومت اور عاشقی ان چاروں میں سے اول میں تو دو طرفہ  
 مطالبہ اور مواخذہ ہوتا ہے باقیوں میں سے ایک ہی طرف سے چنانچہ  
 ظاہر ہے اور یہ بھی ظاہر ہے کہ فیما بین بندوں کے چاروں پانچوں قسم کے علاقے  
 پائے جاتے ہیں پھر اگر خدا میں اور بندوں میں ایک نوکری اور آقا بنی کا  
 علاقہ ہوا تو یہ معنی ہوتے کہ بندوں میں تو ایسے بھی ہیں کہ اُن کا تو اور وپر دیا جائے  
 اور اوپر اور دن کا نہیں لیکن خدا کا یہ رتبہ نہیں بلکہ اگر اوس کا کسی پر دیا جائے

دوسری خرابی  
 ہے

تیسری خرابی یہ کہ بند و نکا رتبہ  
 خدا سے بڑھائیگا



تو اوسپر ہی اُدسکا دباؤ ہے اب الحمد للہ کہ اثبات حسن و قبح افعال سے فراغت پائی  
گو پہلے سے بھی باین لحاظ کہ عالم ظاہری کی پانچ قسمیں بھی سبیرات سموں شہوتا  
مذوفات ملموسات یعنی جو ان پانچ حواس کے معلوم ہونے میں اور پانچوں پانچوں  
قسموں میں یکجہلے بڑے کا فرق ہے صورت شکل آواز ذائقہ بو وغیرہ میں سے اگر  
ایک اچھی ہے تو دوسری بری پھر کیا منہ کہ اعمال میں حسن و قبح کا فرق نہ ہوں  
گمان ہوتا تھا کہ بیشک جیسے عمل یکجہلے اور جیسے بڑے پر اب بقصدہ تعالیٰ یقین کامل  
ہو گیا کہ اعمال ظاہر بلکہ خیالات ولی میں بھی مثل اخلاق باطن کے فرق حسن و قبح  
ہے اور ہر عمل کسی نہ کسی مرتبے کا حسن و قبح رکھتا ہے جب اس خستہ دل کی ارباب  
اطمینان ہوئی اپنی سادہ لوحی سے پہلی پاٹ پر خیال میں آیا کہ انکا فرق مراتب  
بھی دریافت کیجیے یا اوسکے موافق پابند ہو کر عمر و ان کو آخر تک پہنچائیے  
اس فکر میں جو سر جھبکا یا تو یہ خیال محال نظر آیا اول تو عقل نامرسانے یہ کہا کہ جیسے  
انسان گھوڑے وغیرہ حیوانات کے افراد میں باوجود اتحاد نوعی کے آج تک کسی کی  
صورت اور آواز دوسرے کی صورت و آواز سے ایسی مطابق نہیں ہوتی کہ کچھ  
فرق نہ ہے کتنا بڑا ان دونوں کا خزانہ ہے کہ ہر دم نئی ہی نکلتی چلی آتی ہے سیر  
ہر فرد بشر ہر روز نئے نئے عمل کرتا ہے آج تک اس خزانے میں ٹوٹ نہیں آیا اور  
نہ آوے تو کھانا تک اسکی تفصیل دریافت کرے گا معذرا اگر ایسی ایسی مقلون سے  
یہ کام چلتا یہ اختلاف عظیم جو عالم میں درباب احکام اور اعمال کے نظر آتا ہے کیون  
ہوتا بلکہ ایسی ہی عقول ناقص کی اتباع کا ثمرہ ہے کہ افراد انسان میں باوجود  
اتحاد نوعی کے اتنا کچھ اختلاف ہے کہ ایک دوسرے کا دشمن جان ہے اور نیز عالم العباد  
میں باوجود یکہ ظاہر ہے اور اوسکے اربع عناصر سے مرکب ہونے کا منہ سنائے نہیں  
یقین کامل ہو گیا ہے بسبب اس اختلاف کے کہ کسی میں کوئی عنصر زیادہ ہے

لیکن برتیب افعال بسبب اختلاف مزاجات  
و کمالات و کمالات و کمالات و کمالات

بیان ارباب فرق مراتب حسن و قبح  
دریافت کرتا ہماری عقل نامرسانہ کا کام

کسی میں کوئی کسی چیز کے مزاج کی کیفیت یعنی گرم ہے یا سرد اور گرم و سرد بھی ہے تو  
 کس درجے کی بے اطہاس کے بتلائے معلوم نہیں ہوتی اس اعمال کا حال اور اس کے حسن و قبح  
 کی تفصیل باوجود اسکے کہ یہ نسبت اجسام کے کہیں باریک اور لطیف ہیں ہم سے کم عقلوں  
 سے کاسے کو دریافت ہوگا الغرض باین وجود مذکورہ بعض ابناء جنس کا قول کہ انسان کو  
 اپنی عقل کا اتباع کافی ہے کیا دین کیا مذہب کو اسوجہ معقول سے نظر آیا کہ آخر عاقلوں کا  
 اتباع بھی عقل کا اتباع ہے پر اُنکی غرض پر مطابق کر کے دیکھا تو سر اسر غلط پایا اور یوں  
 سمجھ میں آیا کہ ہر کسی کو اعمال کے حسن و قبح کی تفصیل کے دریافت کرنے میں اپنی عقل  
 کی پیروی کرنی بھی ایک قسم کی عقلی ہے کیونکہ عقل کا کتابت قابل تسلیم ہے کہ اُسکو  
 اپنی معلومات میں ایسا اطمینان ہو کہ جیسے ہکو تمکو دو وونی چار اور چار کے جفت ہونے  
 میں اور تین کے طاق ہونے میں یقین اور تسکین ہے اور جب اُسے ہی خود تردد ہو تو  
 اُسکے لئے کیا اعتبار اور ظاہر ہے کہ در باب دریافت کرنے حسن و قبح اعمال و افعال  
 بلکہ عقائد اور تفصیل اخلاق کے عقل کے چراغ گل ہیں ایسا یقین اور اطمینان سوائے  
 دو چار باتوں کے کسی کو نہیں ہوتا یہ بات کچھ بیگانی نہیں جسمیں احتمال غلط ہو ہمارا  
 تمہارا ہی ذکر ہے غرض اس بات کے سبب ابناء جنس شاہد ہیں یا انہم عقل میں ایسا  
 ہی تعارف ہے جیسے ذرون اور شمع اور چراغ اور ستاروں چاند سورج کے نور میں  
 فرق ہے اول تو بعض کیفیات اجسام کے رنگوں کی دن ہی میں معلوم ہوتی ہیں رنگوں  
 اُونکی خبر نہیں ہوتی کشمش عنبابی کو ہی رات کو سب ایک ہی رنگ معلوم ہوتے ہیں  
 دوسرے اگر فرق بھی معلوم ہوتا تو کہیں اتنا معلوم ہوتا ہے کہ جتنا دن میں معلوم ہوتا  
 اور رنگ بھی جب ہی یہ تفصیل کہلتی ہے کہ کوئی گرو وغبار نہوا ایسا ہی ہر عقل سے فرق  
 مراتب اعمال معلوم نہیں ہو سکتا ایسی عقل کامل چاہیے جو حکم آفتاب رکھتی ہو پھر اُسپر  
 غبار خواہش اس کے نوز کو مگر نہ کر دے کیونکہ تجربہ اور سب لوگوں کے اتفاق سے یوں

اہل مذہب و دین کا قول کہ انسان کو اس عقل کا  
 اتباع کافی ہو کر دین کیا مذہب سر اسر غلط ہے

زیر تہذیب میں بھی دریا بہت کرتا کہ کبھی  
 اسی کا مل عقل چاہیے جو حکم آفتاب رکھتی ہو



معلوم ہوتا ہے کہ محبت میں آدمی کی عقل زائل ہو جاتی ہے مشہور ہے کہ خواہش کے  
 نکلے میں آدمی اندھا ہو جاتا ہے ع محبت کیا بچے بچے کو دیوانہ بناتی ہے اسی لیے  
 اپنے اور اپنے دوستوں کے عید پر کٹر نظر ہوتی ہے اور اپنی مختوری سی بھلائی کی  
 ہی زیا وہ خبر ہوتی ہے سو اس زمانے میں ایسی عقل کا چراغ لے کر ڈھونڈ ہے تو پتا  
 نہیں ملتا معذرا خواہشوں کے نکلے کا یہ حال ہے کہ سب جانتے ہیں اور اگر نہ سن کر  
 کوئی ایسا قائل ہو بھی تو سمجھو کیا اپنی عقل کی نارسائی تو معلوم ہے سو اس کم فہم کو یہ کل  
 پیش آئی کہ میں اور جو مجھ جیسے ہوں وہ کیا کریں بے اسکے کہ کسی ایسے کامل عقل کا  
 کہ جس کا ابھی مذکور ہوا ہے کہ اس کا عقل کسی دلیل کا بل سے ثبوت کو پہنچے اور ہم آدمی  
 اتباع کو لازم پکڑیں گذرا نہیں سو آدمی مٹا سن میں بڑی حیرت پیش آئی پر مشہور  
 کی کہ میں جو بھی بنائی جب اس گرداب میں بہت چکر کھایا اور اس فکر سے خوب دیوانہ  
 بنایا غیب سے امداد ہوئی یہ بات خیال میں آئی کہ خدا ہے کریم سے البتہ ایسے بغیر نہیں  
 بنتی الغرض طبع سے پھر پھر اگر اور چاروں طرف سے دھتے کھا کر خدا ہے کریم  
 کی طرف رجوع کیا دل ہی دل میں یہ عرض کرتا تھا کہ اتنی بے تیری امداد کے کام  
 نہیں چلتا اس سبکیں کو تو ہی بنائے گا کوئی ایسی سبیل کہ جس سے میں گم گشتہ رستے  
 گھون سے قطرہ دانش کہ دوستی زرخیز بہ متصل گردان پد ریا مائے خویش بہ سوزنا  
 جائے اپنے خدا ہے بے نیاز کے کہ مجھ سے ناکارہ کی دعا قبول فرمائی اور وہ سو جگہ کی کہ  
 جس سے یہ گرہ کھٹانے کو آئی یوں خیال میں آیا کہ ہر قوم اپنے پیشواؤں کو خدا کے ساتھ  
 مربوط جانتے ہیں اور اذکار کا ہر بات میں مانتے ہیں اور یہ سمجھتے ہیں کہ ان کا کس  
 خدا ہی کا کما ہے تو بھی اس بات میں جی لگا عجیب نہیں کہ اسی طریق سے کام چلے جب  
 یہ خیال جی میں جاتا تو یوں سمجھ میں آیا کہ اول اس ارتباط کی حقیقت دریافت اگر  
 ممکن ہو تو معلوم ہو تو جب کسی کے مربوط ہونے میں اپنی تسلی کر کے اتباع کا ارادہ

انہیں جو جیوننا سن اس عقل کو بیز  
 اتباع کامل عقل کے چارہ ہیں

عقیدہ حق پرست اور رسالت میں

اس تیس میں لکھا تو عجیب قسم پیش آیا کہ کوئی کچھ کہتا ہے کوئی کچھ کہتا ہے بعض  
 تو اپنے پیشواؤں کو بندہ خدا رسیدہ سمجھتے ہیں اور ان کے حق میں یہ اعتقاد رکھتے ہیں  
 کہ مردان خدا انبیا شمسند و لیکن ز خدا جدا نباشند و الغرض ان کو جو کچھ  
 خداوندی جان کر بعضوں کی نسبت یہ وعوے کرتے ہیں کہ ان کے واسطے سے  
 خداوند بزرگ اپنے احکام باقی بندوں کو پہنچائے ہیں اور اسی لیے ان کو پیغامبر  
 اور رسول اور نبی کہتے ہیں کیونکہ ان تینوں لفظوں کے معنی کا حاصل وہی خبرسانی ہے  
 اور اس وعوے کو ان کے اقرار سے ثابت کر کے ان کی کسی باتوں کو خدا کا کہا سمجھتے ہیں  
 اور بعض اپنے مقتدا یوں کو خدا کا بیٹا یا منظر خدا سمجھتے ہیں اور اس کے یہ معنی کہتے ہیں کہ  
 جیسے ہمارے تمہارے ابدان سے ہماری تمہاری ارواح کو ایک قسم خاص ہے کہ جس کے  
 سبب ارواح بدن اور اعضا بدن پر حکمران ہیں اور بدن کے سبب افعال بیان شک  
 کہ خورد و نوش اور پافانہ پیشاب بھی ارواح کی طاعت منسوب ہوتے ہیں اور روح کی  
 کیفیات ذاتی رنج خوشی خوف حیا غصہ وغیرہ کا اثر بدن تک پہنچتا ہے یعنی رنج میں  
 ڈبلا اور خوشی میں موٹا ہو جاتا ہے اور غصے میں چہرے کا رنگ سرخ اور خوف میں  
 زرد اور حیا میں انسان سرنگون ہو جاتا ہے اور اوہر بدن کے موافق مخالفت سے  
 روح کو اثر پہنچتا ہے عافیت میں سرور اور مرض میں تکلیف کھانے سے لذت اور  
 جھوک پیاس سے کلفت اور ٹھانی سے ایسا ہی تعلق خدا سے کریم کو بجائے ارواح کے بعض  
 ابدان سے حاصل تھا اسی لیے ان ابدان کی حرکات کو خدا کے افعال اور ان کی زبانوں  
 کے کو خدا کے اقوال سمجھتے ہیں اور ان احکام کو احکام خداوندی سمجھ کر دل و جان سے  
 ان کو اتباع کرتے ہیں اور اپنی حقانیت کا دم جسے ہیں اس اختلاف میں کچھ  
 بہت چکر آیا پر ہر شکر اوس منعم حقیقی کہ جس نے یہ چراغ عقل عنایت فرمایا جس سے  
 حق و باطل جدا جدا نظر آیا یہ بات تو سرسری سے سمجھ ہی میں نہ آئی کہ خدا کے بزرگ کو

بعضی پوچھتے ہیں کہ خدا کی خبر  
 کیسے پہنچے گی کہ ان کی خبر  
 احکام کو پہنچاتا ہے

بعضی پوچھتے ہیں کہ خدا کی خبر  
 کیسے پہنچے گی کہ ان کی خبر  
 احکام کو پہنچاتا ہے



کسی بدن سے ایسا حلقہ ہر دوس جیسا ہمارے روح کو ہمارے بدن سے خدائی کجا  
 اور یہ احتیاج کجا کہ کبھی بھوک اور پیاس ستائے اور کبھی پانخانہ اور پیشاب کا وہاں  
 جان پر بنائے گرمی سردی خشکی تری مرض موت وغیرہ ہر سب کے سب حکومت کرنا  
 اور ہر ایک اپنا وہ یہ دکھائے اور کھانا پینا دوا دار و اوسپرنا کرنا اور وہ سب کے  
 ناز اٹھائے ایسے خدا ہی کو سلام ہے بایں ہمہ اوسمین اور ہم میں کیا فرق رہا اگر وہ  
 خدا ہے تو ہم جی خدا ہیں اگر فرق ہوگا تو چھوٹے بڑے ہی کا فرق ہوگا خدا تو ایسا  
 ہونا چاہیے کہ وہ کسی کا محتاج نہ ہو اور سب اوسکے محتاج ہوں وہ کسی کا محکوم نہ  
 اور سب اوسکے محکم نہ ہوں اوسپر کسی کا زور نہ چلے اوسکا سب پر زور چلے بھلا غصہ ہے  
 کہ نہیں کہ خدا ہر کراہی بے حقیقت چیزوں سے جیسے بھوک پیاس پانخانہ پیشاب گرمی  
 سردی وغیرہ وہ سب نکلے اور وہ بھی اتنا کچھ کہ جس طرح بچا میں ناچے اور جس طرح  
 لیچلین چلے اور بایں ہمہ جو ان چیزوں کا محتاج ہوگا وہ وجود کا پہلے محتاج ہوگا کیونکہ  
 یہ سب چیزیں اپنے وجود کی محتاج ہیں اگر انہی وجود نہ تو یہ چیزیں نہ گرمی نہ سردی  
 نہ بھوک پیاس بلکہ جتنے نام یا جتنے وحدت ہیں سب میں وجود اول ہے اور وہ بعد  
 ہیں آسمان کو آسمان اور زمین کو زمین اور سورج کو سورج اور چاند کو چاند  
 انسان کو انسان حیوان کو حیوان جب ہی کہیں گے جب موجود ہونگے بعد اسکے آسمان  
 کی بلندی اور گولائی اور چاند سورج کی روشنی اور صفائی انسان کی قابلیت  
 اور قیام قیور و شمار سیاہی سفیدی علیٰ انہد القیاس اور بھی بعد میں میں کیونکہ  
 اول وجود ہوا جب کہیں آسمان چاند سورج کہلائے تہہ بلند اور روشن اور  
 قابل وغیرہ اوسکے القاب تھرائے القیاس سورج کی روشنی اپنے وجود کی حد سے محتاج  
 سورج کی جی جی محتاج کیونکہ اگر سورج نہ تو روشنی کیونکہ ہو پھر سورج کے وجود  
 کی جدی محتاج سورج کے وجود کے دینے والے کی جدی محتاج تو اب دیکھئے کہ بھوک

ایسا حلقہ ہر دوس جیسا ہمارے روح کو ہمارے بدن سے خدائی کجا

اور یہ احتیاج کجا کہ کبھی بھوک اور پیاس ستائے اور کبھی پانخانہ اور پیشاب کا وہاں

پیاس وغیرہ اپنے وجود کے جد سے محتاج اُن اسباب کے کہ جیسے بھوک پیدا ہوتی ہے  
 محتاج بھوک کے پیاسے کے جد سے محتاج کیونکہ اگر یہ نہ ہوں تو بھوک کسکو لگے ایسے ہی  
 بھوکوں کے وجود کی جدی محتاج بھوکوں کے وجود دینے والے کی جدی محتاج اور  
 اس سلسلہ ایجاد میں جو جو عطاریے وجود کے آلات ہونگے اُنکی جدی محتاج اور  
 اُنکی کچھ حد و پیمان ہی نہیں گئے تو گئے نہیں جاتے الغرض جو بھوک وغیرہ کا محتاج  
 ہوگا تو وہ حقیقت میں اتنی موجودات کا محکوم ہوگا اسبطرح جو غذا کا محتاج ہوگا  
 تو وہ غذا اور غذا کے وجود اور سامان غذا اور اُنکے وجود اور اُن سبکے وجود  
 کرنے والے کا محتاج ہوگا سو بعد غور کے یوں معلوم ہوتا ہے کہ ایک ایک دانے کی  
 پیدائش میں اربع عناصر زمین و آسمان مینہ بوند ہوا چاند سورج سبکی ضرورت ہے  
 زمین مینہ ہوا سورج کی ضرورت تو سارے کسان جانتے ہیں پر باقیوں کی ضرورت  
 کی شاید خبر نہ ہو اگر اندیشہ تطویل نہوتا تو اپنے حوصلے کے موافق کچھ بیان کرتا پر یوں  
 سمجھ کے کہ اذکیا کو اس سے زیادہ کچھ ضرورت نہیں اسباب کو ہمیں چھوڑ کر مقصود  
 کی طرف مائل ہوتا ہوں جناب میں اس صورت میں جو محتاج غذا کا ہوگا تو واقع  
 میں بے مبالغہ تمام عالم کا محتاج ہوگا اور اُن سبکے وجود کی اُسکو ضرورت ہوگی  
 تو اس صورت میں اول تو یہ خرابی ہوگی کہ تمام موجودات کو اپنے وجود میں خدا کا محتاج  
 بننا تھا یہاں اولٹے بانس پہاڑ کو جائے لگے خدا بھی اُنکے وجود کا محتاج نکلا دوسرے  
 خدا میں اور ہم میں کیا فرق رہا خدا بھی محتاج ہم بھی محتاج خدا کو غنی اور بے پروا  
 ہونا چاہیے کیونکہ حکومت اور آقائی کو غنی ہونا اور بے پروائی لازم ہے دنیا میں  
 جتنا کوئی حاکم ہوتا ہے اتنا ہی بے پروا اور غنی ہوتا ہے خدا تو سب طرح سے  
 حاکم ہے سب ہی طرح سے وہ غنی اور بے پروا اور بے نیاز ہوگا تیسرے یہ کہ خدا کی  
 ضرورت اپنے وجود کے تقاضے کے لیے ہوتی ہے سو اگر خدا غذا کا محتاج ہو تو معلوم

بھوک اور پیاسہ  
 بیان



خدا سے اپنا وجود آپ نہیں تحکم سکتا اور اس سے ہون چکا لگتا ہے کہ وہ وہو مستعار  
اور ہوک پیاس مرض موت و خیر و استہ چین سکتے ہیں کوئی شمار جی نارا مدھینہ بہ  
اسلی اور ذاتی ایسا کہ ذات کے ساتھ متحد ہو نہیں ہے ورنہ کون چین سکتا اور ہوک  
وجود مستعار ہوتا ہے وہ خدا نہیں ہو سکتا خدا تو وہ ہو جو خود اپنے آپ ہو اور اور ہو  
وجود مستعار دے یونانی و غیر دیون کہتے ہیں کہ آفتاب تو اپنے آپ روشن ہے  
خدا سے اسکی ذات میں نور رکھا یا ہے پر چاند اور ستارے اور زمرے اور حین آئینوں  
اور حین پائینوں میں سورج چاند وغیرہ کا عکس پڑتا ہے آپ نور نہیں سو آئینہ اور  
پانی کا حال معلوم ہے پر دیون کہتے ہیں کہ چاند اور ستارے بھی مثل آئینے کے ہوتے  
ہیں جیسا کہ آفتاب کے سامنے رہتے ہیں انہیں سے جیسے آئینہ سے وقت مقابلہ آفتاب کی  
کر نہیں چھوٹنے لگتی ہیں روشنی ظاہر ہوتی رہتی ہے پھر اس روشنی سے ایک دوسرے کو  
مدد پہنچتی یعنی اسکی روشنی اوسمیں پہنچتی ہے اور اسکی اوسمیں اس سبب  
ہر کسی کا نور کچھ بڑھا ہوا معلوم ہوتا ہے اور جب کہی زمین ایسی طرح پنج میں آجا  
کہ سورج ایک طرف ہو جائے اور چاند مثلاً ایک طرف تو اسوقت چاند مثل آئینہ بے نور  
کے رہتا ہے اسی کا نام چاند گھن ہے چاند وغیرہ کا آفتاب سے روشن ہونا اور ہر  
آفتاب کا نظریہ آنا ایسا سمجھو کہ جیسے ہم گھر وغیرہ کے سایے بن بیٹھے ہوئے صحن وغیرہ  
میں دھوپ دیکھتے ہیں اور آفتاب کو نہیں دیکھتے اور سورج گھن کو ایسا سمجھنا چاہیے  
کہ جیسے ہم ہاتھ یا کوئی اور چیز آفتاب کے سامنے کر لیں اور اس سبب سے آدیا یا سارا  
نظریہ آدے سو اس صورت میں کچھ آفتاب بے نور نہیں ہو جاتا بلکہ نظر آنا موقوف  
ہو جاتا ہے الغرض آفتاب کا نور اصلی ہے نہ زیادہ نہ کم نہ کوئی چین سکے کیسے پھر  
سلب ہو سکے اور سوا اس کے اور ون کا نور مستعار آفتاب کا دیا ہوا ہے اسی سے  
ایک کو دوسرے سے کچھ تھوڑی بہت بڑھتی ہوتی ہے مہنگا گاہ و بیگاہ زمین کا

اور سکو چہین لیتا ہے یعنی بے فکر کر دیتا ہے سو اسی کے قریب قریب خدا کی اور خدا  
 کے وجود کی اور اور موجودات اور اُنکے وجود و ن کی مثال ہے یعنی خدا سے کریم کا  
 نور وجود اصلی اور ذاتی ہے اتنا فرق ہے کہ آفتاب کا نور خدا کا دیا ہوا ہے یہاں  
 کسی کا دیا ہوا نہیں بلکہ اپنا وجود کیا خود وجود ہے اور باقی موجودات اُسکے فنی  
 وجود سے نور ہیں اسی لیے ایک کو دوسرے کی مدد پہنچتی ہے اور ہر کوئی ایک دوسرے کا  
 تھوڑا بہت محتاج ہے اور اسی لیے موت فنا وغیرہ اُس وجود کو روک دیتی ہیں  
 الغرض جو چیز اصلی ہوا کرتی ہے اُس میں کسی کی مدد کی حاجت اور کمی بیشی نہیں ہوتی  
 اور نہ وہ زائل ہو سکے سو تماشا ہے کہ آفتاب کا نور تو باوجود اسکے کہ پورا اصلی  
 نہیں خدا کا دیا ہے چاند ستاروں کے نور سے مستغنی ہوا اور کیونکر نہ کہ اُن کا نور بھی  
 اُسی کا نور ہے پر خدا سے بزرگ کا وجود کہ ہر طرح سے اصلی ہے غذا اور سوا اُسکے  
 اور اشیاء کے وجود کا محتاج ہوا اور بے اُنکی مدد کے اُس کا کام نہ چلے اگر یہی حال ہے  
 تو برقیاس ستاروں کے کہ ایک کے نور کو دوسرے کے نور سے ترقی ہوتی ہے یوں  
 معلوم ہوتا ہے کہ اُس کا وجود اصلی نہیں کسی ایسے موجود کا دیا ہوا ہے کہ جو اپنے آپ  
 موجود ہے اور وجود اصلی رکھتا ہے بالحد باین وجود مذکورہ و نیز جو وہ سابق جو  
 اثبات توحید صانع میں گذر چکے ہیں اس بات کو نودل نے ہرگز قبول نہ کیا نہ کسی کا  
 خدا کا بیٹا ہونا وہ بھی عقل میں نہ آیا کیونکہ اول تو توالد تناسل محتاجگی کی دلیل ہے  
 جیسے اولاد مان باپ کی اپنے پیدا ہونے میں محتاج ہوتی ہے ایسے ہی مان باپ  
 اولاد کی خد شگذاری اور نسل کے باقی رہنے میں محتاج ہوتی دوسرے اولاد نہیں  
 مان باپ کی ہوا کرتی ہے سو اگر کوئی خدا کا بیٹا ہوگا تو وہ بھی سمجھیں خدا کا سوگا  
 اس صورت میں لغو و بابت خدا کی وحدانیت خاک میں رچا چکی اور خدا کی وحدانیت  
 ابھی گذرا ہے کہ کیسے کیسے دلائل سے ثابت ہے مہذا جو خرابیاں خدا کے بشر



ہوئے سے لازم آتی تھیں خلیق بیان سے ابھی فراغت پائی ہے ساری کی ساری  
 اس صورت میں تسلیم کرنی چاہیگی سو ایسی کیا ضرورت ہے کہ بے اثبات و لدیت  
 کسی بشر کی نسبت خدا کے بن ہی نہیں پڑتی جو ساری خدایان سرور ہر لیے اور اگر  
 وہ بیٹا اس قسم کا کہ جیسے آدمی سے سانپ وغیرہ کہی پیدا ہو جاوے تو اس صورت میں  
 اولاد کیا ہوئی ایک جان کو خدا اب ہوا سو اس کے یہ معام ہو گا کہ آپ پیدا کرنا  
 نہیں آتا دوسرا جیسا بچا پڑا پیدا کر دے سب سرور ہر تا پڑے سو وہ خدا ہے کیا ہو جیتے  
 پیدا کرنا بھی نہ آئے ہم اوستے ہی خدا کیون نہ کہیں گے جیتے انھی اولاد بھی پیدا کی ماسوا کے  
 خدا کے خود بائند اگر زوجہ ہو تو وہ بھی اپنی ذات برادری کی چاہیے نہ کہ کم ذات  
 کہ یہ تو بندوں کے حق میں بھی میو بسے خدا تو درکنار کھپرتو تھا شاستہ کہ جو فرقہ  
 ایسی باتوں کو اپنا دین و ایمان سمجھتے ہیں وہ فرزند خدا کی والدہ ایک عورت  
 بنی آدم ہی میں کی بنائے ہیں سو انشاءات اطراف میں بنی نوع ہونیکسی نسبت  
 ہی ہے اور پھر انشراحون کو اطرافون کی رشتہ داری سے عیب لگتا ہے خدا کے  
 ساتھ بندوں کو کیا نسبت پھر آدمی رشتہ داری سے عیب کیون نہ لگے گا آب  
 فرمائیے کہ خدا کو بھی جب عیب لگا تو خدائی کہاں رہی ہم اوستے خدا سمجھتے ہیں کہ  
 جو عیب و نقصان سے پاک ہو ورنہ پھر ہکو کسے منع کیا ہے جو خدائی کا دعویٰ  
 نکرین مہذا جو اپنے بعض پیشواؤں کو خدا کا بیٹا سمجھتے ہیں وہ اس بات کے ہی  
 قائل ہیں کہ سوائے بیٹے کے دو اور خدا ہیں کہ وہ تینوں پھر باہم حقیقت میں ایک  
 ہی ہیں سو اگر بالفرض محال بیٹا ہونا عقل میں آتا ہی تو اس عقیدے کے ساتھ  
 میں یہ ایسی لم لگی ہے کہ آدمی تو آدمی جا نور ہی اسکو تسلیم نکرین اور اگر کوئی شخص  
 ان مذہب والوں کی طرف داری میں جو خدا کا یا خدا کا بیٹے کا آدمی وغیرہ  
 کی شکل میں ہونا تجویز کرتے ہیں یوں کہے کہ اس رسالے کے اول میں یہ ثابت

ہو چکا ہے کہ آدمی وغیرہ حیوانات کے افعال اختیاری کا خالق بھی خدا ہی ہے اور انسان  
 اور حیوانات کی ارواح اور آوتے ہاتھ پاؤں ایسے ہیں جیسے آگے پیچھے کسی کارخانہ  
 میں کامین ہو کر رہے ہیں اور کارخانہ والا ان کمروں کے وسیلے سے اپنا کام لیتا ہے  
 سو اگر کارخانے والا اول کی کمروں کو جہاں کے اخیر کی کل کو اپنے ماتھے میں لے کر  
 کام کرنے لگے تو کچھ محال نہیں ایسے ہی اگر خداوند کریم کسی بدن میں روح نہ ڈالے  
 اور اوس بدن کے ماتھے پاؤں سے اپنے آپ کام لینے لگے تو کیا مباحث ہے باقی رہا  
 کھانا پینا اور فضلات کا نکالنا اوس کا قہقہہ بیچہ ایسا ہو جیسا کسی شیہن پانی ایک طرف  
 سے آئے اور دوسری طرف کو نکلتا ہے جیسے اس صورت میں مہیہ والے پانی ڈالتے  
 یا خود پینے کو نہ پانی ڈالنے سے پہلے پیاس لگتی ہے اور نہ نکلتے وقت مثل پیشاب کی  
 ضرورت کے کچھ ضرورت ہوتی ہے سو ایسے ہی راجندر اور حضرت عیسیٰ کے بدن میں  
 گو کھانا پانی آتا ہو اور نکلتا ہو اور نہ بھوک پیاس لگتی ہو اور نہ پاخانہ پیشاب کی  
 ضرورت ہوتی ہو نہ اوس بدن کو اور نہ بدن والے کو اسی لیے ہم کو یہی کہنا پڑا کہ اگر  
 یہی استدلال ہے تو دیوانے بھی بے دلیل بات نہیں کرتے اگر خدا یا خدا کے بیٹے ہوئے  
 یہی سنے ہین تو تمام نبی آدم خدا یا خدا کے بیٹے ہین بلکہ حضرت عیسیٰ اور سری راجندر  
 سے بڑھ کر کوئی نہ کام کرنے والا تو دونوں جان خدا ہی ہو اپنا تفریق ہے کہ اور نبی آدم کو  
 ایک گوہر نایاب روح نام بھی جو باعث زینب بدن اور عزت جسم ہو گیا ہے عطا  
 کر رکھا ہے اور حضرت عیسیٰ اور سری راجندر اوس سے محروم ہین مہذا ایسی خدائی  
 اوس بندگی کے مخالف نہیں جسکے ہم درپے اثبات ہین بلکہ بہ نسبت اور نبی آدم کے  
 سری رام چند وغیرہ ہین اس صورت میں محض بے اختیار پانی جاسگی اور  
 سو آوتے اور نبی آدم میں بسبب روح کے ظاہر کا اختیار تو ہو گا اور مجھے سے  
 تشبیہ کا وینا کمال فہم پر دلالت کرتا ہے کون نہیں جانتا اگر زمین میں صد سال



پانی نہ آئے تو یہ کو کچھ زبان نہیں کیونکہ یہ پانی کے جاری کرنے سے لیا اور  
 دبا پر پانی کا بچو بچانا مشہور و سہولت خود ہی کی اصلاح اور اوسے پانی و مینا  
 نہ نظر نہیں ہوتا بخلات بدن انسانی کے کہ وہ ان پانی کے پیتے سے مشہور و مینا  
 اور اوسے کی تربیت ہوتی ہے اگر وہ چار ہر بدن انسان میں آب و مان کا اندر  
 تو خیر نہیں تشنگی موجب برہمی روح ہوتی جو جادو یا ایندھن پر ہے کہ جس پر  
 کے واسطے کسی دوسرے کی تابعداری کو اپنی سر دہرانی بخیر لری بھی اور ہم چہ  
 غیرت طاق میں دہری ایسے عقائد والوں کی ہمراہی میں جو کسی مشہور صورت کا خدا  
 ہونا یا خدا کا بیٹا ہو جانا جائز رکھتے ہیں وہ ضرورت بھی بحال خود رہتی معلوم ہوتی  
 ہے کہ چونکہ انکے یہاں کوئی ایسی کتاب نہیں کہ جس میں ایسے قانون خداوندی لکھے  
 ہوں جسے احکام الہی نسبت ہر قسم کے افعال کے معلوم ہو جائیں اگر وہ چار باتوں کا نسبت  
 فی الجملہ حسن و قبح کا ہونا معلوم بھی ہوا تو کیا کیونکہ اثبات حسن و قبح افعال میں جو  
 تقریریں گذرین خصوصاً اخیر کی دو وجہیں ان سے خوب واضح ہوتی ہیں یہ ثابت ہو گیا  
 ہے کہ کوئی فعل افعال اختیاری میں سے پڑتا ہو یا کوئی نیا ایجاد کرے حسن یا قبح  
 سے خالی نہیں پر چونکہ یہ بات کہ کوئی فعل حسن ہے اور کوئی قبح ہے ہر کس و نا کس کو  
 معلوم نہیں ہوتا اور اگر اتفاق سے کسی فعل کا حال معلوم بھی ہو تو اس کا دریا فہم کرنا  
 کہ اگر حسن ہے تو کس مرتبہ کا اور اگر قبح ہے تو کس مرتبہ کا ہر زندگی باز آوئی کہ  
 کام نہیں۔ اس لیے اس بات کی ضرورت پڑی تھی کہ کسی کامل العقل کا انبات کیجیے  
 اگر ایسے ذہاب کی پائیداری اختیار کیجیے تو یہ بات تو نصیب نہو گی ان کے ہر  
 ایسے عقائد میں ماقول و کیا ہے و قوت بھی جھوٹا بنا میں الہیہ سر و ہر سہ پریشانی  
 اور فریاد اگر ان مذہبوں میں اپنے مقصد و مقاصد بھی ملتا تو یہ تو موجب بھی  
 کے پھر سے کہتا ہوں انشاء اللہ اس رستہ چلتا کیونکہ جس مذہب کی بسم اللہ

اور شکار کے اور کیا ہوتا  
 جس کو مذہب کی بسم اللہ

غلط ہو اوسمین آئے کیا ہوگا پھر اس کے کہ ہر ایت کے گمان میں فیصلہ اختیار کر لینا  
 اور سداوت کے پھر دوسے شقاوت سے مرد ہر بن اور کچھ توقع نہیں تفصیل اس اجمال  
 کی یہ ہے کہ ہر عمل کے لیے ایک علم مرد منشا ہوتا ہے اور یہ اعتبار عاوت کے وہ عمل  
 اوس علم کو لازم ہوتا ہے اسی لیے بیشتر اوس عمل کے مانتے سے جیسے دھوین سے آگ کا  
 علم ہو جاتا ہے اوس علم کی اطلاع ہو جاتی ہے القصد وہ علم اوس عمل کے لیے بیشتر  
 اصل اور خبر کے ہوتا ہے اور وہ عمل اوس علم کے لیے مثل شاخ و برگ و بار کے اس مثال  
 سے یہ مضمون اچھی طرح سمجھ میں آجائے گا شیر کو جب کوئی دیکھتا ہے اور اوس کے شیر  
 ہونیکا علم اس کے دل میں آتا ہے تو بے اختیار اکثر خوف پیدا ہوتا ہے اسی لیے اوس وقت  
 بھاگنے کی سعی ہے تو اب یہ بھاگنا ایک عمل ہے کہ اوس علم پر متفرع ہوتا ہے اگر  
 وہ علم ہوتا تو یہ عمل ہی پیدا ہوتا دلیل اس دعویٰ کی ظاہر ہے کیونکہ اگر فرض کرے  
 کہ اندر سے میں کوئی شیر کو گائے سمجھے تو نہ خوف پیدا ہوگا نہ کہ میں بھاگے گا اس طرح  
 اگر کوئی بادشاہ وقت کو بادشاہ سمجھتا ہے تب اوس سے ڈر کر یا انعام اکرام کی طمع  
 میں اوس کی اطاعت کرتا ہے اور جو تعلیم و تکریم کہ خاص بادشاہ کی مقرر ہیں بجالاتا ہے  
 زبان سے بادشاہ سلامت یا حضور والا وغیرہ کہتا مرا جاتا ہے اور وہی سے شایان  
 میں جھکتا جھکتا گرا جاتا ہے بعد ازین ہر دم بادشاہ کی عنایت بادشاہانہ سے پیدا  
 منصب اور جاگیر اور اپنی بے اختیاری اور بادشاہ کی بے نیازی شایانہ سے  
 ہر وقت ہر اسان اور دلگیر ہے سوا اگر کوئی اپنی غلط فہمی سے بادشاہ کو بادشاہ  
 سمجھے اور دربار میں جو امیر و وزیر ہے اوس میں سے کسی کو بادشاہ سمجھ کر جو تعلیم و تکریم  
 شایانہ تھی سب اس کی طرف متوجہ ہو کر بجالائے تو اس صورت میں سوا اسکے کہ اس  
 تعلیم و تکریم بھل کے پاداش میں جو بیان کھائے اور دربار سے نکالا جائے اور ساری  
 امیدیں غلط ہو جائیں اور اوائی حسرتیں پیش آئیں اور کیا ہوگا یہ وہی مثل ہے

اس اجمال کی تفصیل

مستحق



کہ نیکی پر باد گزرتا ہے بعد غور کے یہ بن معلوم ہوتا ہے کہ یہ ساری خرابی اُس مقدر  
 غلطی کی ہے کہ بادشاہ کو تو بادشاہ بنانا اور اسکی جگہ کسی ایسے بادشاہ کو اپنا  
 بادشاہ پہنانا اور وقتِ تعلیم و تکریم کو دیکھتے نہ دیتی ہی ہے جتنی اور کرتے ہیں اللہ  
 اگر کسی نہ سبب والوں کی تعلیم اور عقیدے میں اس قسم کی غلطی ہو جائے کہ مقرر  
 خداوندی کو خدا سمجھ جائیں تو ان کے سارے عمل بھل ہو جائیں گے اب نہ اس انعام  
 و اکرام کی امید ہے کہ نیکی لیے یہ ساری جاستانی تھی نہ اس عزت و حرمت کی توقع ہے  
 جس کے چاہے اتنی پیشانی تھی بلکہ برعکس انعام و اکرام و اعزاز و امتیاز کے بدلے دولت و  
 نہاری اور حسرت و بے قراری نظر آتی ہے سو چلو ایسی پڑتی ہے کہ بیٹے بڑے ملت  
 جان گنوائے اور انجام کو یہ سراپا ملے سمجھا ہے کہ ایک بیٹے خدا ساز معلوم ہے کہ عمل کی  
 برائی و قسم پر ہے ایک تو اصلی جتنے علم و ستم چوری و خرابازی و دوسرے خارجی جتنے  
 عمل نیکی کا بھل کرنا پڑے تو یہ حاجی ہے لیکن اصل پر غالب ہے کیونکہ تعلیم و تکریم  
 بادشاہانہ اصل میں تو یہی ہے ہی تھی پر غلطی بے محل کر دینے سے ایسی پڑی ہو گئی کہ اصلی  
 بھلائی کو بھی کھو دیا سو جن تفسیرات کی برائی اصلی تھی برقیاس قاعدہ طلب کے  
 کہ گرمی کا علاج سردی سے اور سردی کا گرمی سے کرتے ہیں اُن طاعات سے  
 مکافات ہو سکتی تھی جسکی بھلائی اصلی ہے پر وہ تفسیریں کہ جسکی برائی تو خارجی ہے  
 پر ایسی ہے کہ اصلی بھلائی کا ہی سہنا ناس کر دے نہ او کا کچھ علاج نہیں ہے  
 جب ان مذہبون کے اختیار کرنے سے یہ اندیشہ ہے کہ بباد و مری وہی مثل منو با ہے  
 نیکی پر باد گزرتا لازم بلکہ بلحاظ وجہ و مذکورہ کے اُن کے مطابق یہ قیود کامل ہو گیا  
 تو اس سے نشی ہوئی کہ حق الہیہ تو کہیں اور ہی ہے پر یہ فلجیان پیش آیا کہ ایسی  
 بڑی غلطی کا کیا باعث ہے اور کیا پیش آیا جو ایسا علم غلط ایک جہان کے جہان کا  
 کہ اوسمیں ہزاروں نواہی ہیں جو دانش بین انگشت نما ہیں عین ایمان قرار پایا

اسی اور خارجی  
 جسکی برائی اصلی  
 ہے

نہیں  
 جو نہایت  
 و شہادت  
 و شہادت  
 و شہادت

آخر میں مشہور ہے عتا نباشد چہ کثر مردم نگویند چیز مایہ منہ مانا کہ یہ عقیدے غلط ہیں  
 ہر ایک کے مذہب و عقیدے میں داخل ہونے کا باعث اور پھر نہ ٹھکنے کا سبب اگر بیان کیا جاوے  
 تو البتہ اور ہی اطمینان ہو جاوے گا اگر ان کے پیشواؤں کا خدا یا خدا کا بیٹا ہونا یا  
 اور نہیں کا دعویٰ ہے اور اوس زمانے کے سادہ لوح اول کسی فریب کے اوتھے دام  
 میں آگئے پھر یہ بات چل نکلی تب تو یہ مذہب اصل ہی سے غلط ہیں اور وہ ان کے پیشوا  
 مادی تھے منہل تھے اور اگر یہ بقولہ اولیٰ کا نہیں پرانا زمانہ اپنے قیاس کے ہر دے  
 اوتھو خدا یا خدا کا بیٹا سمجھ گئے ہیں تو احتمال ہے کہ وہ لوگ حقانی ہوں اور عقیدہ ونگے  
 جہل سے یہ فرشتہ پیش آیا کہ اوتھو بندے سے خدا یا خدا کا بیٹا بنا یا سو اٹھنے جو اس  
 سوچ میں نہ ٹھکایا تو دوسریوں کا احتمال نظر آیا ایک کا بیان تو یہ ہے کہ عجب نہیں جو  
 یہ لوگ بندگان مذہب اور خدا پرست ہیں سے ہوں اور جیسے دنیا میں غلام جان بشار  
 ہوشیار کا گھوڑا بیگاہ کہا مان لیا کرتے ہیں اور اوسکی سفارش اور غازی جس کسی کے  
 حق میں ہوا کثرت چل جایا کرتی ہے اور یہ بادشاہ کے منہ لگنے کے بھروسے بادشاہ کے  
 اموال خاص میں بسا اوقات تصرف کر بیٹھتا ہے اسی طرح خدا کے تعالیٰ جو بند و نہیں سے  
 حق شناسی میں زیادہ ہے اوتھکی دعا بد دعا قبول کرتا ہو اور وہ بعض اشیاء میں ایسا  
 تصرف کر بیٹھتے ہوں کہ اوروں سے نہ بن پڑے جیسے کرشمے اور خرق عادت وغیرہ یا جیسے  
 بادشاہان دنیا کسی کے جمال صورت کے سبب اوس سے محبت کیا کرتے ہیں اور اوس کے  
 باعث محکومان بادشاہی مثل بادشاہ کے اوس کے اشاروں پر چلا کرتے ہیں اور سر  
 اطاعت میں تقصیر نہیں کرتے اور سامان شاہی اور اوس کے اشیاء ملوکہ میں وہ  
 تصرفات مالکانہ یعنی مثل بادشاہ مالک کے کیا کرتا ہے اور کسی کو مجال و مروت نہیں  
 ہوتی اسی طرح یہ لوگ ہی جمال سیرت اور کمال عقل اور خوبی احوال اور تہذیب  
 اعمال کے باعث پسندیدہ خدا ہو گئے ہوں اور اسوجہ سے محکومان خداوندی اور استیلا

میں کیا

جمال بیان حق



کہ اپنے استحقاق حکومت کے لئے تشریف سوچی ہوا اور اس فریضے کو کون کو اپنا مسلح  
 و مشق و جانا پانا ہو فقیر و ن سے تو یہ بھی احتمال نہیں مگر اقل مشورہ جان سے  
 تو جہان سے جان کہو کے کون سی بادشاہت کی توقع ہے بجز اسکے کہ یون کیسے کہ  
 کسی قسم کا جنون تھا اور سب کے مدد سے لیکن جنون ہی طرح طرح کے ہوتے ہیں  
 قیس اگر بلی کی محبت میں مجنون تھا تو عجیب بین کہ یہ صاحب خدا کی محبت میں  
 دیوانے بنے ہوں چنانچہ کثرت عبادت اور کثرت ذکر سے خدا کی محبت کا پتا ہی ملتا  
 ہے کسی کو کثرت سے وہی یاد کرتا ہے جو اوس کا دیوانہ محبت ہوتا ہے لیکن چونکہ  
 اوس کے دل میں کثرت یاد و گاری سے خدا ہی پس گیا تھا اور اسی کی یاد اوس کے  
 رگ و پے میں سما گئی تھی اور جنون کے غلام گو دل ہی کی بات کا پتا دے خیر موط  
 ہوا کرتی ہے عجیب بین کہ اوس عجیب بین اپنی طرف نسبت خدا کی کر دیتے ہیں  
 اور خدا کی محبت ہونی ہر چند ہم کو تم کو بعید معلوم ہوتی ہے مگر باہر کا نہ جیسے  
 آفتاب کا ہر تودہ ہر جسم کو خاص کر آئینہ کو منور کر دیتا ہے اسی طرح موجودات میں  
 خاص کر اچھی چیزوں اور حسنیوں میں ہر تودہ خداوندی جلوہ گر ہے چنانچہ دلائل  
 توحید میں کچھ اسکی طرف اشارہ گذرا سوا اگر آفتاب سے اوت میں آئینہ کو منور  
 دیکھ کر اوس کے نور پر عاشق ہو جاوے یا غافل کرے تو حقیقت میں وہ آفتاب ہی  
 کے نور کا عاشق اور مداح ہے گو وہ اپنی غلط فہمی سے اوس نور کو آئینہ کا نور سمجھے  
 اسی طرح حسنیوں کے عاشق بھی حقیقت میں خدا کے جمال باکمال کے عاشق ہیں  
 پر اپنی غلط بینی اور کوتاہ نظری سے اوس حسن کو اون حسنیوں کا حسن سمجھتے ہیں  
 خدا کے جمال باکمال کا ہر تودہ نہیں جانتے اور اسی لیے جیسے آئینہ کے نور کے عاشق  
 کو آئینہ ہی کی طلب ہوتی ہے آفتاب کا خیال ہی نہیں گذرتا حسنیوں کے عاشق  
 ہی حسنیوں ہی کے طلبگار رہتے ہیں خدا کو یاد بھی نہیں کرتے سوا اگر غلطی نہ ہو

سے نکلتا ہے تو یہی خالص خدا کا عشق ہو جائے اور پھر جسنوں کا نام بھی نہ لین خدا ہی کو یاد کرتے کرتے مر جائیں یا یوں کہتے کہ جیسے لوستہ کو آگ میں گرم کرنے میں تو آگ کے فیض صحبت اور اوسکے قرب و جوار کے باعث وہ لوہا بھی تھوڑی دیر میں آگ کے ہمرنگ ہو جاتا ہے اور پھر جو جو کام چاہتا ہو کتنا آگ لگتی ہے وہ لوہا بھی کرنے لگتا ہے بلکہ اوس وقت میں وہ لوہا نہیں رہتا آگ ہو جاتا ہے ایسے وقت میں اگر اوس لوہے کی زبان ہو تو یوں ہی کہے کہ میں آگ ہوں یا آئینہ میں جس وقت عکس آفتاب پڑتا ہے اوس وقت اوس آئینہ سے بھی دھوپ ایسی ہی پیدا ہوتی ہے جیسے آفتاب سے اور دیکھنے والوں کو اوس وقت آئینہ نہیں معلوم ہوتا قرص آفتاب یا آفتاب کا ٹکڑا معلوم ہوتا ہے اگر اوس وقت آئینہ کی زبان ہو تو یوں ہی کہے کہ میں آفتاب ہوں ایسا ہی کیا عجب کہ مقربان خداوندی کی روح بھی فیض قرب خداوندی سے یا اوسکے پر توہ سے اوس ذات کبریٰ کے کہ بے کم و کیف و بی رنگا ہے کچھ فی الجملہ ہمرنگ ہو جاتی ہو اور اوس وقت ایسا بول نہ سے نکلتا ہو اور اس طرح کا تقرب اور نزدیکی ہونا گوہرین اسوجہ سے بعید معلوم ہوتا ہو کہ ہم اور ایسے لوگ ایک مکان میں رہتے ہیں پھر ہمارا یہ حال کہ یہ نہیں ہوتا پر دوسری مثال سے یہ شبہ انشاء اللہ رفع ہو جائیگا کیونکہ آئینہ اور روشنی اجسام بھی تو ایک جگہ ہوتے ہیں پر جو دولت آئینہ کے نصیب ہوتی ہے دروید اور پھر کو نصیب نہیں ہوتی القصد جو نہایت کہ صفائی کی وجہ سے آئینہ کو آفتاب کے ساتھ حاصل ہے وہ اور اجسام تو کیا لوستہ کو بھی حاصل نہیں باوجودیکہ آئینہ وہی لوہا ہے نقطہ میل جاتا رہتا ہے اسی طرح ہم اور مقرب لوگ گویا کہ جنس اور پاک مکان میں ہونا ہون پر اونچی اراج عیوب اور خواہشوں کے میل سے پاک ہو گئی آئینہ کی طرح متفاہو گئی القصد عجیب نہیں کہ مثل اُن لوگوں کے جنکی نسبت ایسے کلمات کا صادر ہونا جیسے وغیرہ خدا کی تشریح ہو نہایت ہوا ہے



بعض مستدیان مذاہب مذکور بھی بعض اوقات میں ایسے کلمات کہہ دیتے ہوتے  
 اور ثاؤت لوگ بات کی تہ کو نہ سمجھتے ہوں اور بقا ضابطہ محبت جو اہل کمال کے  
 ساتھ خاص کیا ہوا ہوں کے ہر شخص کی حیثیت میں ہوا کرتی ہے اور ان الفاظ کو ظاہر  
 کے معنوں پر محمول کر کے اپنا دین و ایمان خراب کیا ہو بالخصوص جبکہ ایسے شخص سے  
 یہ کلمات صادر ہوئے ہوں جبکہ ہاتھ سے کشتے بھی نکلا ہوا ہو ہوں تو اس عقیدے  
 کے استحکام کیا تصور ایسی صورت میں دلون کو چیر ڈالیں تو ایسی بات نہ نکلتے اب  
 سینے کہ اگر ایسے لوگوں سے کشتوں کا صادر ہونا کسی سند صحیح سے ثابت ہی ہو جائے  
 تو یہ لازم نہیں آتا کہ وہ خدا ہوں جیسا سب اول میں منقول بیان ہوا ہے اور اگر  
 صادر اور ایسے کلمات کا جیسے دعوتے خدائی تشریح ہوا تو کسے خدا سمجھنے کا باعث ہے  
 تو اس سے بھی مطلب ثابت نہیں ہوتا کیونکہ اول خداوند کے دعا و فریب سے مبرا ہو چکی  
 سند چاہیے بعد ازین بشرط ثبوت صحت لیاات کے کہ واقعی اُن سے کلمات صادر  
 ہوئے ہیں سبب ثبوتی کا احتمال ہے اب بقیہ تفسیر غلطی نہ کر کے نشا کا بیان  
 ہو چکا تو تھوڑا سا ان دلائل کا حال بھی بیان کرنا چاہیے جسے بزرگ خود انصار سے  
 حضرت جیسے کو خدا کا بیٹا قرار دیتے ہیں سو اول تو یہ ہے کہ حضرت جیسی خدا کو باپ  
 کہا کرتے تھے دوسرے یہ کہ حضرت جیسے کا ظاہر میں کوئی باپ نہ تھا لہذا ایسے پارسی  
 تھے کہ ان کی پادشاهی کی دہوم ہے اور ایسے اچھے اخلاق رکھتے تھے کہ سب کو معلوم تھا  
 جس شخص میں خدا کے اخلاق ہوں اور پھر بے باپ کے پیدا ہو بجز اسکے کہ خدا  
 کا بیٹا ہوا اور کیا ہوا ان دلائل کو دیکھیے اور ایسے بڑے مطلب کا ثابت کرنا دیکھیے  
 حائل کے نزدیک تو یہ اثبات ان دلائل سے ہوا کیا آسمان کا تھکے پر نما سنا ہے  
 جناب من دلیل اول کا حال تو یہ ہے کہ بجز انجیل کے کوئی سند نہیں جس سے حضرت  
 جیسے کا خدا کو باپ کہنا ثابت ہوا ایسے محال اقوال کے ثابت کرنے کے لیے تو اگر

وہی ہوں  
 نصرت حضرت جیسی کو خدا کا بیٹا قرار  
 دینا ہر دو دونوں دلائل کا جیسے

بزرگ دلیل اول کا بیان

ایسی خبر متواتر بھی ہوتی جیسے زلی کے ہونے کی خبر متواتر ہے تب بھی عقل کے نزدیک قابل تسلیم نہیں ہے۔ چنانچہ وہ انجیل کے بھی حضرت عیسیٰ تک ایک بھی ایسے سلسلہ اور اس سلسلہ روایت نہیں تھی کہ جس کے راویوں کی تعداد اور ان کے نام و نشان اور ان کے صدق و کذب اور عقل و فہم اور درستی حافظہ وغیرہ کا حال معلوم ہو مختصر سادہ اس انجیل کا حال سابق میں اثبات توحید اور ابطال تثلیث میں گذر چکا ہے حاجت مکرار نہیں بلکہ اشارے ہی کے افراز و ان کے لگانے سے انکی انجیل قابل اعتبار نہیں کیونکہ یہ نہ ہر جگہ سہو کا سبب ہے مقررین اور ان کے سات جگہ دید و دلالت تخریف کے قائل ہیں جو یہ قدر کہ ایک جائے محذوق ہوتا ہے نصاریٰ ہی کے قانون کے موافق دنیا کے چوبیس چوبیس دعویٰ میں قابل اعتماد نہیں ہوتا نہ معلوم کہ بھیسہ ایسے وثیقہ کو جو کہ یہ نہ ہر جگہ محذوق و مشن کیا بیشی غلط ہو دین کے دعویٰ میں وہ ہی ایسا کچھ کہ لالہ و لیلیٰ ہی اس سے ثابت نہیں کر سکتے کیونکہ بے دلیل عقل کے نزدیک باطل ہے کیونکہ قابل قبول سمجھتے ہیں اور بائبل اگر تسلیم کریں کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے مقررہ بعض اوقات میں ایسے الفاظ کہے ہیں کہ جس سے خدا کا اونچی نسبت باپ ہونا ثابت ہو تو وہ ایسا ہی ہو گا جیسے غریب قوم رعیت کی اپنے حاکم کو اپنا مائی باپ کہا کرتے ہیں اور یہ اندیشہ نہیں کرتے کہ کوئی حاکم کو ہمارا حقیقی باپ سمجھ لے کیونکہ سارے جہان کا دستور ہے کہ بسا اوقات ایک لفظ بولتے ہیں اور قرائن کے بھروسے اس کے اصلی معنی کو چھوڑ کر دوسرے ایسے معنی جو پہلے معنی سے مناسب ہوں مراد لے لیا کرتے ہیں یہی سبب ہے کہ اکثر ولبر کو شیر یا رستم اور سخی کو حاتم اور کشش کو فرعون بولتے ہیں ظاہر ہے کہ ان سبب متوشین اصلی معنی متروک ہیں اور پھر کسی سمجھ دار کو غلطی نہیں پڑتی کیونکہ سب جانتے ہیں کہ شیر و زندہ جانور ہوتا ہے آدمی کو فقط دلیری کی وجہ سے شیر کہا ہے ہی طرح

تھوڑی انجیل میں یہ سبب متوشین متروک ہیں اور ان کے سبب متوشین متروک ہیں



ریت کے لوگ بھی یوں سمجھ کر کہ ہمارے حسب نسب کو سب جانتے ہیں ہم بجا اور عالم  
 کجا حاکم کو اپنا مان باپ کہہ دیتے ہیں اور مرے کی مراد لیتے ہیں اور اسی سبب سے  
 باوجودے کہ حاکم اور محکوم میں اتحاد نوعی ہی ہے دونوں کے دونوں آخر شبہ ہیں  
 کوئی اونٹن اور گائے باپ نہیں سمجھتا اسی طرح حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے بھی یوں  
 سمجھ کر کہہ دیے اور خدا تعالیٰ کے درمیان تو اتحاد نوعی بھی نہیں ہیں بندہ و بندہ  
 ایسے موقع ہیں اگر خدا کو باپ کہا تھا تو سوا اسے مرنے کے اور کوئی احتمال  
 ہوگا اگر خدا کو اپنا باپ کہہ دیا ہو تو کیا عجیب مہمدا اور بہت سے الفاظ خدا کی نسبت  
 کے محاورات میں ایسے بولے جاتے ہیں کہ اونٹن کے اصلی معنی مراد نہیں ہوتے اور  
 قرآن کی دلالت سے دوسرے معنی جو اول سے مناسب ہوں مخصوص ہوتے ہیں  
 سارا عالم خدا کو بادشاہ کہتا ہے اس لفظ کے معنی بے خدا کے نام کے ساتھ لگائے  
 اگر زباندانوں سے جا کر پوچھیے تو سب بالاتفاق یوں ہی کہیں گے کہ ابنائے حبش  
 میں سب سے بڑے حاکم کو کہتے ہیں اب غور کیجیے کہ خدا کسی کے ابنائے حبش میں  
 سے ہے علیٰ ہذا القیاس اپنے آپ کو غلام کہتا اور خدا ہے تعالیٰ کو مولا اور اپنے آپ کو  
 رعیت اور خدا تعالیٰ کو حاکم قرار دینا اب دوسری دلیل کے حال سنئے بتاب من  
 یہ دلیل مہذبہ اس قابل نہیں کہ اس کے جواب کی طرف متوجہ ہو جیسے اس موقع میں  
 ہی کہنا مناسب ہے کہ ع جواب جاہلان باشد خموشی نہ مگر چونکہ اس میں شبہ والوں  
 کی طرف دانشمندی کا بھی گمان ہے ناچار کچھ گزاریں کرنا پڑا اگرچہ دانشمندی  
 کے شبہ کا جواب سابق معروض ہو چکا سواب سنئے کہ بعد تسلیم اس بات کے کہ حضرت  
 عیسیٰ علیہ السلام بے باپ ہی کے پیدا ہوئے ہیں اور یہود و مرو کا قول غلط ہے  
 اول تو عقل کے نزدیک خدا کی قدرت سے محال نہیں اگر کسی بشر کو بے باپ کے  
 یا بے مان کے یا بے مان باپ کے دونوں کے پیدا کر دے آخر زمین آسمان جانہ

بنیال  
 دوسری دلیل

سورج ستارے اربعہ عناصر سب بے مان باپ کے پیدا کیے ہوئے ہیں دوسرے یہ کہ  
 اگر پیاس خاطر نصار سے ہم تسلیاں بھی کریں کہ کوئی بے باپ کے نہیں ہو سکتا سو جس  
 صورت میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام بے باپ ظاہر پیدا ہوئے تو حضرت آدم علیہ السلام  
 جو اونکے نزدیک بے مان باپ کے دونوں کے پیدا ہوئے ہیں یا جو کوئی ابو البشر ہو  
 بلکہ اول فرسب حیوانات کے عین خدا ہو گئے بالجملہ وہ خیالات جو منشاء غلطی  
 نصاریٰ ہیں یا وہ اوام جو باعث غلط فہمی ہوں وہیں عاقلوں کے نزدیک اونکا  
 دلیل ہوتا تو درکنار رتبہ قرآن کو بھی نہیں پہنچتے حالانکہ دلیل دعویٰ ایسی چاہیے  
 جس میں خلاف دعویٰ کے کسی احتمال کی گنجائش نہ ہو اور اگر فرض کر دیہ خیالات  
 و اہیات کسی نا انصاف کے نزدیک اس خیال محال کے لیے کسی درجے کے قوی یا  
 ضعیف دلیل ہو سکتی ہیں تو اونکے پیشواؤں کے بشریت کی ہزاروں وسلیں ہیں  
 اور وہ بھی ایسی ایسی کہ جبکہ جواب نہیں سو دونوں کو برابر رکھ کر تو لیے اور ہر  
 بولے کہ کون زیادہ اور کون کم ہے لفظ فقط خوارق کی عادت کی وجہ سے کہ فی الجملہ  
 مزید قدرت پر جو خدائی کو لازم ہے دلالت کرتی ہے ان بزرگوں کی خدائی تو  
 ثابت ہو جا حالانکہ بسا اوقات وہ چیز کہ کسی کو لازم ہوتی ہے دوسری چیز و نہیں  
 ہی پائی جاتی ہے حرارت آفتاب کو لازم ہے اور آگ میں ہی موجود ہے سو ایسے ہی  
 اگر اس قدر قدرت خدائی دی ہوئی کسی بشر میں بھی ہو تو کیا تعجب ہے مگر تماشاً تو  
 یہ ہے کہ صورت شکل بچوک پیاس پاخانہ پیشاب رنج و راحت صحت مرض موت حیات  
 وغیرہ سے جو بشر کو لازم ہیں اور خدا میں مستغنی بشریت ثابت ہو بالجملہ اس قسم کا  
 ارتباط کسی بشر صورت کو یا غیر بشر کو خدا کے ساتھ نہیں ہو سکتا مان اگر ہندو یون  
 کہیں کہ ہمارے پیشوا انسا بن خدا تھے اور ناجسب کم کو بسا اوقات مجازاً حاکم  
 کہہ دیا کرتے ہیں یا نصاریٰ یون تاویل کریں کہ حضرت عیسیٰ محبوب خدا تھے اور

اگر مقلدین ابن النبی حجازی بنی  
 مراد ہیں تو بنی حجاز بنی



محبوب کو بیشتر فرزند کہہ دیتے ہیں سوچئے بھی اگر ایسا کیا تو کیا گناہ  
 ہے نہ اس میں ضرورت ہیں اول تو وہ انکی بشریت کے قائل ہو گئے  
 اور ہمسوا میں جگہ فقط اتنی بات سے غرض نہیں دوسرے یہ کہ  
 مجازی معنی مراد لینے جیسی تلمیح چاہیں کہ سنتے : اسے وہ ہو گا  
 ٹھکانے میں اسی لیے قرآن کی ضرورت ہوتی ہے نہیں تو جو غرض  
 بول چال سے ہوتی ہے یعنی اپنے جی کی بات دوسرے کو سمجھا دینی وہ حامل نہو گی اگر  
 کوئی کسی کی دلیری کے اظہار کے لیے اوسکو شیر کے پر ایسی طرح کہے کہ سنتے والا  
 یوں سمجھے کہ یہ واقعہ شیر درندہ ہی کا بیان ہے تو اس صورت میں گو اوسکے جی کی  
 بات کو غلط نہ کہیں پر اوسکے قول کو اور اونی الفاظ کو غلط ہی کہیں گے الغرض کلام  
 گفتگو مطلب سمجھانے کے لیے ہوتی ہے اور جو یہ بات حامل نہو بلکہ کوئی اولیٰ سمجھ جائے  
 تو پھر ایسی مثال سے جیسے کوئی بڑا کسی کی عیادت کو گیا اور پوچھا کیا حال ہے  
 از بسکہ وہ بیمار شدید بیمار تھا بولا مرا ہوں چونکہ اکثر دست و پے کہ بیمار پر سی گفت  
 اکثر یوں ہی کہا کرتے ہیں کہ شکر ہے یا اچھا ہوں بہرے بیان ہی یوں سمجھ گئے کہ  
 یوں کہا ہو گا کہ اچھا ہوں یہ سمجھ کر بولے الحمد للہ پھر پوچھا معالج کون ہے وہ جگر  
 بولا ملک الموت یہ یوں سمجھ کر کسی حکیم کا نام لیا ہو گا تسلی کے لیے کہنے لگے کہ بہت  
 حاذق ہیں اونی خدا سے دست شمع عنایت کیا ہے بعد ازاں پوچھا کہ شمع کیا بخور کیا  
 وہ اور بھی سوختہ ہو کر بولا کہ موت بخور کی ہے انھوں نے ہر تسکین کے لیے کہا کہ  
 بہت مناسب ہے نہ جیسے اس مثال میں کہنے والے نے کچھ کہا تھا پر سمجھنے والا اولیٰ  
 سمجھ کر ٹھکانا کرتے بڑا کرانے اور خوش کرنے کے موقع میں ناخوش ایسے ہی اب ہندو  
 اور نصاریٰ سے سری رام اور کنہیا جی اور حضرت عیسیٰ کی نسبت خدا یا خدا کا  
 بیٹا ہونا شکر کوئی موافق مخالفت معنی مجازی نہیں سمجھتا چنانچہ سب جانتے ہیں

اور ایسا ہوتا تو اس شخص کو اس رو و کد کی کیون حاجت پڑتی اس لیے یوں  
 سمجھ میں آتا ہے کہ عقائد اور لہجہ میں کے ملاپ میں ایسے استعارات و کلمات  
 مناسب نہیں کہ اس سے اکثر فراموشی آتی ہے یا انہی ان مواقع میں اگر کوئی  
 وہ کہہ بھی نہ لگتا اور گوارن بزرگوار دن کو نہ آیا خدا کا بیٹا ہی کہتے پر سب از کو  
 بشر مقرب اور محبوب ہی جیسے تبت بھی ان الفاظ کا استعمال نازیبا تھا جتنی مرد  
 عورت کو اظہار محبت اور ولہاری کے واسطے یا اتحاد دین کے باعث بہن بھائی  
 کہدیا کرتے ہیں پر خاوند جو رو کو یا جو رو خاوند کو بہن یا بھائی کہنے لگے گو تیسرا آدمی  
 مطالبہ سمجھ ہی جائے پر فرمائیے تو سہی کیا خوب ہو گا جب یہاں تو باوجود اسباب کے  
 کہ جو رو خاوند دینی بہن بھائی اور محبوب محب یکدگر ہوتے ہیں کہ فقط اس سبب  
 بہن بھائی اور جو رو خاوند کے رشتے میں کچھ مناسبت نہیں ان الفاظ کا بولنا  
 نا مناسب ٹھہرا اور موجب یہ کہ گنا گیا کسی بشر کو خدا یا فرزند خدا کہنا باوجود اس کے  
 خدائی یا فرزند خدائی اور بندگی میں زوجیت اور برادری سے بھی زیادہ مخالفت  
 ہے کیونکہ وہاں ہوا بلکہ واقع میں باعث استخفاف و سرفین اور موجب امانت  
 خدا اور تذلیل مقربان خدا کا ہو گا ان اگر معنی حقیقی اور معنی مجازی ایسے تعلق  
 میں مجتمع ہو سکیں اور مثل زوجیت اور برادری دینی اور فرزند خدائی اور محبوبیت کے  
 لازم و ملزوم ہوں جس سے تو ہم معنی حقیقی کا ہو سکے تو البتہ کچھ مضائقہ نہیں  
 معلوم ہوتا سو حضرت عیسیٰ نے اگر بالفرض بفرض محال ایسا لفظ کہا بھی ہو جس سے  
 خدا کے باپ ہوئے کا تو ہم ہوتا ہو اور اوس لفظ کے اونکی زبان میں اور کوئی  
 معنی بھی نہون تو اپنے تئیں محبوب اور خدا کو محبیب کہہ ہو گا اور نہ باپ لفظ  
 کہ باپ کو محبت اور فرزند کو محبوبیت لازم ہے ایسے تعلق کی صورت میں تو ہم معنی  
 حقیقی کا ہوتا ہے عاقلوں کے نزدیک پسندیدہ و معلوم نہیں ہو تا زیادہ ہم نہیں کہہ سکتے

عقائد اور لہجہ میں  
 استعارات و کلمات

جائز و مجوز و کوہن و عیسیٰ کی کہنا یا کہنا  
 عیسیٰ کو خدا یا فرزند خدا کہنا یا کہنا

بالفرض اگر ایسا لفظ حضرت عیسیٰ کی کہنا ہو  
 تو عیسیٰ رتبہ و مقربیت میں کہنا ہو گا بلکہ  
 ایسی کہی اور تعلق و برادری اور بندگی



اگر کہا ہو گا تو اپنی تکبیری اور ذات و غوار ہی پر نظر کریں اور خدا کو مہربان سمجھ کر  
 باپ کہا ہو گا سو ظاہر ہے کہ دستور کے موافق فرزند ذلیل و خوار و سبکس شہین ہوا کرتا  
 بلکہ شریعت سے گنا جاتا ہے اور با اینہم ہم یوں کہتے ہیں کہ اگر حضرت عیسیٰ علیہ السلام  
 کو یہ معلوم ہوتا جو آدھے مقتدون نے گل کھڑا ہے ہیں تو وہ اس طرح بھی نہ کہتے  
 اور کہا ہی ہوتا تو آئندہ کو باز آتے اور مقتدون کو منع فرماتے کیونکہ موصوفین  
 حضرت عیسیٰ مہربان الہی اور بندہ کان کامل لعل میں سے ہونگے اور ایسے لوگ  
 اطباء و روحانی ہوتے ہیں اور طبیبوں کا دستور ہے کہ جس دوا سے نقصان  
 ہوتا ہے اس دوا کو موقوف کر دیتے ہیں یا بدلتے ہیں سو جس بات سے  
 انشا پر افساد پیش آیا ہو اسکو کیونکر بدلتے ہیں سو رت میں ہم یقین کرتے ہیں  
 کہ بعد اس فساد کے جو طبیب روحانی ہوا ہو گا اسنے فرار واقعی اس گنہگار  
 سے منع کیا ہو گا مگر سخن وقتی و ہر حالت میں اسے وار دہا باقی اس تبدیلی احکام  
 کے امکان کا بیان اثبات حسن و قبح افعال میں گزر چکا ہے سبکو شبہ ہٹ کر  
 دیکھئے اور اگر یوں کہیں کہ بی بی کوہن تو یوں نہیں کہتے کہ ایسے الفاظ سن کر  
 ہر کوئی شرماتا ہے یا یہ کہ رواج کی رو سے یہ معیوب گنا جاتا ہے حضرت عیسیٰ کے  
 مثلاً فرزند خدا اور خدا کو پدر کہتے ہیں کسکی شرم اور کیا عیب ہے تو اسکا جواب یہ ہے  
 کہ اول تو یہ بات اس کے منہ پر پھپھتی ہے جسے خدا اور مفسد بان خدا کی شرم نہ  
 دے کہ یہ کہ اگر یہ بات بچہ سے خود صحیح ہی ہو کہ بی بی کوہن نہ کہنے کا باعث فقط  
 شرم اور یہی بات ہے کہ عیسائی میں ایسے کلام گفتگو معیوب سمجھتے ہیں پھر ان کو کوئی  
 خاصیت میں جو ذوق کلام رکھتے ہیں یہ عرض ہے کہ اس شرم اور اس معیوبی کا  
 منشا پردہ ہی ہے جو میں نے عرض کیا سو جہاں وہ منشا پایا جائیگا قابل شرم اور  
 منشا دار عیب ہی ہو گا پدر جابل کا بل اگر اپنے فرزند عالم عابد کو پوچھو و تحقیق

یہ بات اس کے منہ پر پھپھتی ہے جسے خدا اور مفسد بان خدا کی شرم نہ دے کہ یہ کہ اگر یہ بات بچہ سے خود صحیح ہی ہو کہ بی بی کوہن نہ کہنے کا باعث فقط شرم اور یہی بات ہے کہ عیسائی میں ایسے کلام گفتگو معیوب سمجھتے ہیں پھر ان کو کوئی خاصیت میں جو ذوق کلام رکھتے ہیں یہ عرض ہے کہ اس شرم اور اس معیوبی کا منشا پردہ ہی ہے جو میں نے عرض کیا سو جہاں وہ منشا پایا جائیگا قابل شرم اور منشا دار عیب ہی ہو گا پدر جابل کا بل اگر اپنے فرزند عالم عابد کو پوچھو و تحقیق

۱۴۰

۱۴۱

قبا کا ہی کشتہ لگے تو نتیجہ ویاغ تھوڑا رہا اور کٹا ہوا ڈھلے غلہ خندہ زن ہوگا  
 نتیجہ یہ بنتا ہوا کہ خدا کے باپ اور حضرت عیسیٰ کے بیٹے ہونے میں کچھ شرم نہیں پھیرے تو  
 فرمائیے کہ سب بچاؤ کنا یا ت اور ستارانت کے منہ سے ہونے کا سبب کیا یہی ایک شرم ہے  
 ہوا اور اس طرح کے کہ رعیت حاکم کو اپنی بیکسی کے اظہار اور حاکم کے اطلاق کے اور بجاؤ  
 مافی باپ کا کرتے ہیں کوئی بادشاہان معمر کو بوجہ تعظیم آماجہان کہہ کر بچاؤ سے تو سہی تا  
 معلوم ہے کہ ابھی سرمد اور سپہ جیٹاک کہ آؤنگو او نہیں القاب سے جو ان کے لیے مخصوص ہیں  
 نہ بچاؤ بگاہے تاکہ خیر نہیں اور بادشاہ تو درکنار اور امرا و ذرا کا بھی یہی حال ہے کہ انکی  
 کوئی کتنی ہی تعظیم کرے پر ان کے القاب میں اگر کچھ بھی فرق کر بچاؤ ان سے برا کوئی  
 نہیں ابتدا میں اس تقریر کے عجب نہیں کہ فہمیدین ہی اولتہین اور میری طرف ایک بار  
 نہ غلط گوئی کا گمان کریں پر یہ خبر کی دو چار باتیں تو ایسی ہیں کہ دستور الصبیان  
 پڑھنے والے بھی سمجھیں نال نہ کرینگے اور ہندوستان کے بعض نواح میں اس بات کے  
 دریافت کرنے کے لیے دستور الصبیان کے پڑھنے کی حاجت نہیں کوئی غریب قوم کا آدمی  
 کسی شریف قوم کے ایسے معمر آدمی کو بھی جو ٹوٹی سی چار پائی پر پچھلے سے کپڑے پہنے ہوئے  
 ایک سٹراسا حقہ منہ کو لگائے بیٹھے ہوں چچا جان یا اور الفاظ تعظیم کے جو جینیون کے  
 حق میں بولا کرتے ہیں کہہ کر سلام یا رام رام ہی کیون کرے پھر تماشا دیکھئے کہ وہ ایک  
 یا رام رام کے بدلے کتنی کچھ صلواتیں سنتا ہے اور بن پڑے تو عجب نہیں کہ جو تون سے  
 ہی خدمت کریں بہر ظلم ہی نہیں کہ آپس میں تو باوجود اتحاد و نوعی اور اس بے ثباتی  
 کے کہ ہر دم دم واپسین کا احتمال ہے اتنا کچھ فرق مراتب ہو اور اس قدر لحاظ القاب  
 رہے پر اس خدا سے ہمیشہ کے لیے جو ازل سے ہے اور ابد تک رہے گا سلطنت کو اوسکی  
 زوال نہیں عجز کا اوس کے احتمال نہیں غنیمت و استغنا اوس کی کو سنہ اوار ہے جیسا کہ وہ  
 غفار ہے اب اسی جبار و قہار ہے جو چاہیں سنہ اڑوٹھا کر باب دین اور کچھ پرواہ نہ کریں

نظم ہی نہیں کہ اس میں وجود آج اور بھوت کی  
 استقلال کا نظا تھا یہ اور حد ایستمال کے ہے

جو حال میں ہے وہ



چہرہ مائتہ برحمتہ بات میں شمالی کی چہرہ شمالی جہاں سب اس بات سے زمین اگر چہ چاروں  
 با آسمان کرنا سے تہذیب نہیں پڑتا ہے کون سے اچھے بنوان کو عقلیت ہے جو آج تک  
 غنوط اڑتا پیدا پڑتا ارادہ کلہ و حیل و گیارہ سو اہل فہم کی خدمت میں اول اس قدر  
 گزارش ہے کہ ایسی باتیں جو بیان بازمین و زمین پر چہرہ اس تحریر کے انداز کے مشابہ  
 تھیں پڑنا چاہیے انہی پرین اگر غلط ہو تو یہ پڑنا نہیں ہوگا مگر میرا تفصیل میں بتا دی  
 مگر یہ اگر کسی نے ایک پر تھیکہ نہ بھیجیں تو نیک اور مشامین کے اسٹیجی بھی اصلاح  
 فرمایا میں عوام زمین تو اب علم ہی کو فتح ہی اسب اصل مشابہ کی طرف رجوع کرتا ہوں  
 حضرت میں ان دلائل مذکورہ کے بغیر موت و اشد اعظم اس کچھ طبع کے ذہن ناوسامین  
 یہ خوب جم گیا کہ خدا سے قضا کے ساتھ کسی اور طریق کا ارتداد یا نہیں مذکور ہرگز زمین  
 ہو سکتا اسلئے ایسی باتوں کا مقدمہ نہ کرنا اور ایک طرف نہ زبان پر لانا بھی تلافی علیہ ہے ان  
 اگر اپنے پیشواؤں کو خدا کے ساتھ ایسی طرف مڑا دیا تو زمین جیسے ہم تم کہ وجود اور ضرورت  
 وجود ہر دم سب اس کی طرف سے پوچھتے ہیں مثل بدعات خدا کی کے چار امان رشتہ  
 سب اس کے ذمہ ہے وہ خدا ہے ہم نہیں ہیں پڑاؤں اسب سب حسن خدمت اور مہمندی  
 ظاہر و باطن اور کمال عقل کے باعث غریب اور قدر بکھر گئی اسلئے بڑے بڑے کا ٹھکانا  
 اور کما کما سننا چلیا تا اٹا اور اوپر مار پکاس و بد شکستہ جو بات تھے بسبب اس  
 اغوار و اثر اس کے اور اس سے چند ان پر و دشتا تو اس بات کو اگر ہم اتنی سید زمین کرتے  
 تو انکار بھی نہیں کرتے کیونکہ ظاہر میں عقل اس کو کچھ محال نہیں جانتی بعد ازل کے  
 خدا نے چاہا تو حال معلوم ہو جائیگا پڑاؤں بات سے خدائی لازم نہیں آتی بندگی ہی  
 لازم آتی ہے اور اگر بند کے بھی خدا ہوتے تو ہم میں اور او نہیں کیا فرق ہے ہم ہی  
 خدا ہیں بڑے نہیں چھوٹے ہی سہی بلکہ ایک وجہ سے تو بڑے ہم ہی رہیں گے کیونکہ بندہ  
 ہونے کے آثار و نہیں زیادہ ہے کہ وہ زیادہ بندگی کرتے تھے اور بڑا کی تھا ہر جہ

اصل مطلب کی طرف رجوع

ہر دو نصاریٰ کا حقیرہ حضرت عیسیٰ اور حضرت مریم  
 ہر دو کے اولاد اسلئے خدا کی طرف سے اور اس کے





نسبت ایسا ہی کچھ اعتقاد رکھتے تھے اور اہل اسلام اور باقی اور فرقے بھی دستہ پہنچاؤن کے حق میں ہی سمجھتے ہیں تو اس مایوسی میں یہ خیال آیا کہ جو بات اکثر و ن کے نزدیک مسلم ہو کر تھی ہے اور عقل کے نزدیک کوئی دلیل اور اس کے محال ہونے کی زمین ہوتی تو موافق اس قاعدے کے جو اول میں کہیں کہیں تمام آیا غلط ذہن ہو کر تھی یہ بات نواکفر کیا سارے ہی حاکمون کے نزدیک مسلم ہے اور باقیہ کوئی محال و نہی کی وجہ نہیں معلوم ہوتی اگر کوئی اور دلیل نہ تو یہی دلیل بہت ہے بلکہ منقول کے نزدیک سب میں بڑھ کر کہو تاکہ جو بات ہم کسی وجہ سے ثابت کر سکیں تو اس میں قطعاً اپنی عقل کی شہادت ہوگی اور آئین تمام جہان کے حاکمون کی عقل کی گواہی ہے فقہ فرقت ہے تو اتنا ہے کہ اپنی عقل کی گواہی اپنے آپ معلوم ہے اور دوسروں کی عقل کی شہادت اُن کے کہنے سے ہر چند یہ صحیح ہے کہ شعیدہ کے یو دمانند وید و ہر جس تین کے بیان کرنے والے ہزار ہا آدمی ہوتے ہیں وہ دیکھتے ہی کے برابر ہوتی ہے اسی لیے گو کلکھ کو سب نہیں دیکھا پر یون نہیں کہہ سکتے کہ یہ خبر غلط ہوگی اُس کے ہوتے کا ایسا ہی یقین ہے جیسے دیکھنے سے ہوتا اس غیر کو تو سارا جہان بیان کرتا ہے آئین کسی طرح تامل کی گنجائش نہیں سو آئین کو شک نہیں کہ یہ بات صحیح ہے الغرض دل پتیار کو تسلی ہوئی اس خوشی میں یہ خیال آیا کہ گویا بات یقینی ہی تھی پر مزید اطمینان کے لیے کچھ تو دلائل چاہیں اثبات مطلب کی حاجت نہیں تو تصدیق ہی ہی مسلم الثبوت مضامین پر شاید لانا بھی تو کچھ گناہ کی بات نہیں جو اتنی کاہلی ہے الغرض جیون پونا بن پڑا اس سوچ میں نہ رہا کہ اپنے محبوب سے الگ کر نی شروع کی قطعاً

ایک خدا ہے قادر مطلق و چند از تو پیدا شد چنین چرخ بلند و افق پرستہ پروان نورانی	بے کم و بے کاست تو مندی چون نظر دواستش کہ دواستی در پیش است مل گردان بدید با خود	پیش ازین کہین بار ششش کن پیش ازین کہین ناگہا ششش کن آس خدا ہے کہ ہم سن
---	--	--

پیر اپنے اس بندہ ناخبر پر فضل و کرم فرمایا اور مطلب کار اسے دکھایا ہر چند عقل  
 ہمارا اس قدر توقع نہ تھی کہ اس بات میں کچھ بوسلہ پر جیسے انسانی پورے نہیں جانتی  
 بجائے واسطے کے فیض سے بولنی لگتی ہے ایسے ہی خدا سے علم کے فیض سے یہ  
 بوسلہ کہ یہ بات عموماً ہے خدا سیدہ کے اگر یہ معنی ہوتے کہ خدا کسی مکان میں ہے جو  
 اس مکان میں ہونے و خدا سیدہ ہو تو البتہ محال ہوتا کیونکہ خدا مکان سے  
 تیرا ہے مکان اور سب کو محیط نہیں وہی کون و مکان کو محیط ہے نہیں تو مکان خدا سے  
 ہی زیادہ ہو بلکہ قریب مکانی کے سوا ایک سبب روحانی بھی ہے کہ اوسکے سامنے  
 قریب مکانی کی کچھ حقیقت نہیں وورانہ باخبر و حضور نزدیکان بے بھر و رسوا اگر  
 کسی کو خدا سے اس طرح کا قریب حاصل ہوتا تو کچھ محال نہیں شرح اس معانی یہ ہے کہ دنیا  
 میں ہم دیکھتے ہیں کہ بنی آدم سب باہم رشتے ہیں پر ہر کوئی ہر کسی سے غریب و نہیں ہوتا  
 اتحاد و محبت اوسے کہتی ہے جس سے طبعیت ملتی ہے سوا ایک دوست مشرق میں  
 اور دوسرا مغرب میں تو گو مکان و زمان پر داون سے نزدیک ہی گئے جاتے ہیں  
 اسکا نام قریب روحانی ہے پر اب یہ مناسب کہ قریب روحانی اور طبعیت کے میل کا  
 سبب بیان کیجیے تاکہ آگے کام چلے جناب من دیکھتے سے معلوم ہوتا ہے کہ طبائع انسانی  
 باہم بہت مختلف ہیں کسی کو کوئی بات پسند آتی ہے کسی کو کوئی کسی کی راہ روش  
 کچھ ہے کسی کی کچھ حبکی طبعیت جس بات کے مناسب ہوتی ہے اوسی طرف مائل  
 ہوتا ہے پھر جسمیں وہ بات نظر آتی ہے طبعیت اوس پر فریفتہ ہو جاتی ہے حسنین کو  
 سب دیکھتے ہیں جو انہیں خوبیاں ہوتی ہیں سب کو برابر نظر آتی ہیں رنگ روپ  
 شکل شامل ناز انداز آنکھ ناک وغیرہ جنکے دیکھتے سے کوئی فریفتہ ہوتا ہے سبکھنے والوں  
 ایک ہیشتہ اور ایک انداز پر معلوم ہوتا ہے پر عاشق کوئی کوئی ہوتا ہے ہر کوئی  
 نہیں ہوتا سوا ایک اور کچھ نہیں کہ حبکی طبعیت اوس حسن و جمال کے مناسب ہوتی ہے

محکم دلائل سے مزین و متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

اس معانی کی شرح

ترجمہ روحانی اور طبعیت کے میل کا سبب



اور سیکو اوس سے نسبت نشستی اور رو بیا قیامی پیدا ہو جاتا ہے اور جسے اول اوس سے  
 انداز و نماز پر مثل سنا پچھنے کے مطالبہ ہوتا ہے اور ہمیں حسب ہائما ہے پر سنا پچھنا ہونی چاہی  
 چیز پر بھی متعلق ہوتا ہے کہ اوس کے سارے بڑے بڑے باہم سنا پچھنے ہونے سے سوجھ بوجھ بہت  
 بھی طبیعت میں پیدا ہوتا ہے کہ خاطر جمع ہو اور کسی طرح منتشر نہ ہو ہی و ہر سہ کے  
 دو شخص ایک ساتھ دراز تک ہوتے رہتے ہیں پر باہم کچھ ربط پیدا نہیں ہوتا اور  
 اچانک سی کبھی ایک دوسرے پر فریفتہ ہوتا ہے مگر اس فرق بار یک کی نسبت میں  
 بہت مشکل سے ملتا ہے التماس اور نعمتون میں ہی بقدر مناسبت کی زیادتی رفعت  
 کی معلوم ہوتی ہے اور جب دو متغایر چیزوں میں رابطہ کے لیے مناسبت ضروری ہوتی تو  
 اجزا اور اعضا کے ارتباط کے لیے مناسبت بطریق اولیٰ ضروری ہوتی چنانچہ ظاہر ہے  
 عقل ہی ہم پر تمام اسباب کو تسلیم کرتی ہے کہ انسانہ فی کو وہی شکل و صورت نہ ہوتی  
 اجزا اور اعضا غنائت ہوتے ہیں جو اوس کے مناسبت ہے اور گھومنے اور گدھے وغیرہ کے  
 نظموں کو اوس کے مناسبت گھومنے و چہنے وغیرہ کے جیسے شام و پرگ مناسبت دیکھنے و پسے  
 ہی عنایت فرمائی القصد حسب طرف کچھ ارتباط ظاہری یا باطنی نظر آتا ہے و مناسبت  
 ظاہری یا باطنی ہی کا پرتو ہے سو اگر وہ اخلاق حمیدہ جو خدا سے کریم کی ذات بارگاہ  
 میں ہیں تو اسے ہر کسی فرد بشر کے نصیب ہو جائیگا تو بیشک نسبت اولیٰ افراد  
 کہ تمیز میں اخلاق خیرین اس شخص کو اپنے خدا سے کریم سے ملتا اور طاقت اخلاق کے  
 ان فی ہر کام اور جو عبادت خاص خداوندی کہ اوس کے حال پر ہوگی اور وہ ان کے  
 اندر سے نہ آئے گی چنانچہ پیسہ اس سے مجاہد بیان ہو چکا ہے کہ جیسے زمین و آسمان میں  
 بار بار غارت و آفتاب ہوتا ہے کاظم رستمیہ شریعت و فقہ کی اقدار اور خوب صورت و زیور  
 و ترقی آفتاب ہی کے ہر کام میں لیا جاتا ہے ہر زمین اور ہر روئے زمین اور ہر نام اور ہر  
 ہر چیز ایک جیسے ہی ہے ہر کام میں لیا جاتا ہے ہر نام کا نامت اور ہر چیز

میں خداوند حقیقی کے وجود کے نور کا ظہور ہے سو جیسے آفتاب کو یا آئینہ قلعی کے  
 بوس اور آتشی شیشے کے ساتھ وہ خصوصیت ہے کہ دوسرے کے ساتھ نہیں آتشی  
 شیشے میں سوائے روشنی کے آفتاب کی طرف سے آتشی تاثیر کی ہی آمد ہے اور باقی  
 اجسام کو اس کی غیر نہیں یا آئینہ میں وقت مقابلہ آفتاب کے اس قدر نور کا ظہور ہے کہ  
 فقط آپ ہی روشن نہیں ہوتا اور دپوار کو بھی منور کر دیتا ہے باقی اجسام فقط  
 آپ ہی روشن ہو جاتے ہیں ایسے ہی فیض خداوندی کو بھی عام و خاص سمجھنا چاہیے  
 کہ یہ فرق بجز فرق مناسبتہ اور فرق قابلیت اور کیا ہوگا ورنہ ظاہر ہے کہ جیسے  
 آفتاب کو آئینہ ہو یا پتھر سب برابر ہیں ایسی ہی خداوند کریم کو بھی تمام مخلوقات برابر  
 ہیں کسی سے نخل نہیں ہاں مخلوقات میں قابلیت اور مناسبتہ برابر نہیں سو جو  
 لوگ صاف باطن ہیں اور اپنے بنی نوع سے ایسے ممتاز ہیں جیسے آئینہ لوسہ سے  
 جیسے آئینہ اصل میں وہی لوہا ہے پر میل کے دور ہو جانے کے باعث آئینہ صاف  
 نہ گیا ہے ایسے ہی وہ لوگ بھی شل اور بنی آدم کے وہی حقیقت اور روح انسانی  
 رکھتے ہیں پر اتنا فرق ہے کہ آونگی روحیں بسیب ہونے آلاشوں اور کرداروں  
 کے جو بسیب تعلقات پہناتی کے ہوتی ہیں پاک صاف ہیں وہ لوگ عجب نہیں کہ  
 نسبت اور بنی نوع کے مغز و ممانہ ہوں اور بعضے ایسے فیض آونکو پہنچتے ہوں  
 کہ ہلکے آونگی خبر نہ لینے ہم تم بذات خود آون فیض سے محروم ہوں مگر آون  
 لوگوں کے واسطے سے خبے آون پر اول وہ فیض وار ہوئے ہیں فقط اس قدر  
 فیضیاب ہوں جب قدر و دپوار آئینہ منور سے پاسپاہ سنبر و غیرہ اشیا جو طے  
 کے قابل ہوں آتشی شیشے سے الحاصل ہو سکتا ہے کہ جیسے آفتاب کے مقابلہ کے وقت  
 آتشی شیشہ یا آئینہ قلعی کیے ہوئے باطن میں آفتاب کی طرف سے ایک فیض  
 ایسی طرح آتا ہے کہ ظاہر میں آتا ہوا کچھ معلوم نہیں ہوتا اور پھر بعد اوس فیض کے

یہاں بھی کہ فیض بنی آدم کو چنانچہ باطن نور خداوندی کو  
 سب سے پہلے و خداوندی کو باطن کو ہی منور کر دیتا ہے



حاصل ہونے کے آئینہ اور آتش شیشہ ہرگز نہیں نہیں کرتے جو ان کے سامنے ہوتا ہے  
 اس کے لیے اپنے نیش میں سے حصہ ہو چکے ہیں اور وہ نہیں لگتا کہ اسے اٹھایا گیا  
 عجب ہے کہ بعض نبی آدم کے دلون پر خشکے دل پاک صاف ہیں ایسی حرارت محبت  
 خداوندی نازل ہوئی ہو کہ اور دن کو معلوم ہوا اور وہ مثل آتش شیشہ اور مسکو  
 چھامین اور تحمل کر جائیں پر اور دن کے دلون میں ایسی آگ لگا دیں کہ ان کی  
 ساری کدور دن کو جلا کر ایسا پاک صاف کر دیں جیسا کہ جلا کر صاف آئینہ  
 بنا لیتے ہیں اور پھر اس نور سے جو مثل آئینہ کے خاص ان کے دلون پر اترتا ہے  
 اور اترتا ہوا معلوم نہیں ہوتا اور دن کے ظاہر کو مثل درو دیوار کے اور باطن کو  
 مثل اس آئینہ کے جو خود آفتاب کے مقابل ہو چکا اس آئینہ کے مقابل ہو چکا  
 اور منور کر دیں لیتے آئینہ نیش ہر ایک ان لوگوں کو جو ان کی طشتہ ظاہر و باطن  
 سے متوجہ ہوئے ہیں ظاہر و باطن میں ایسا مالا مال کر دے کہ نام و نشان کدورت  
 کا باقی نہ رہے اور اخلاق حمیدہ اور افعال پسندیدہ سے اور نکالنا ظاہر و باطن آہستہ  
 و پیراستہ ہو جائے یہاں سے چند باتیں معلوم ہوئیں ایک بات تو یہ کہ ہر صفت باطن کے  
 لیے تجلی تھی ہوتی کچھ نور و زمین خدا کی طشتہ تو یہ کامل ہوتی چاہیے ورنہ ایسا  
 کوئی آئینہ ہے کہ تمام باطن نہیں پر آفتاب کی تجلی اسی آئینہ میں ہو لیتا ہے جیسا  
 رخ آفتاب کی طشتہ ہوتا ہے اور جو آئینہ کہ آفتاب سے شیشہ ہوتا ہے اور کسی  
 اور چیز کی طرف اس کا رخ ہوتا ہے تو اس میں آفتاب کی تجلی نہیں ہوتی بلکہ اور کسی  
 چیز دن کا اس سے حال معلوم ہوتا ہے سو ہو سکتا ہے بعض آدمی ربانیت کرتے  
 کرتے اپنے دلون کو مثل آئینہ کے صاف بنا دیں اور تعلقات کی کدورتیں اور  
 خوردنوش و غمیدہ کے خواہشوں کے زنگ اپنی طبیعتوں سے چھڑا دیں اور ان کے  
 جس طرف آفتاب کی سگے پاؤں اپنے دل کو لگا دیں اور فربہ تہہ پہن اور کام

ایسی ہر ایک کچھ نور و زمین  
 ہر ایک کچھ نور و زمین  
 ہر ایک کچھ نور و زمین  
 ہر ایک کچھ نور و زمین

کے احوال اور ہر منکشف ہو جائیں اور اس وجہ سے وہ آپ بھی مغرور ہوں اور دوسرے بھی انکو  
 فدا رسیدہ سمجھ کر دھوکا کھائیں پر خدا کی طرف بالکل متوجہ نہوں یا ہوں تو پورے متوجہ نہوں  
 بلکہ کچھ دُخ و دوسری طرف تو پھر اسی لئے وہ راہِ مستقیم اختیار نہ کریں جو سیدنا خدا کی طرف  
 جاتا ہو اور اس لئے تجلیات الہی سے سراسر محروم رہیں یا ہو تو یوں ہی کچھ قدر قلیل اُنکے  
 نصیب ہو دوسرے یہ کہ جسکے دل میں تجلی الہی ہو وہ کچھ ضرور نہیں کہ صاحبِ مکاشفہ  
 ہی ہو اگر سے اسی بلکہ ذرہ اگر آفتاب کے مقابل ہو تو بیشک اُسکے اندر آفتاب کی  
 تجلی ہو گی مگر اور کچھ اوسمیں معلوم ہو گا دوسرے وہ بھی ایک آفتاب کا ٹکڑا نظر آئیگا  
 مان اگر پانچ سات گز کا آئینہ ہو تو اسی آفتاب کی تجلی بھی ہو اور سو اسکے  
 اور اشیا کا حال بھی معلوم ہو گا اسی طرح جو لوگ اصل سے تنگدل اور کم حوصلہ ہیں اگر  
 اپنی باطن کو صاف کر کے پورے پورے خدا کی طرف متوجہ ہوتے ہیں تو یوں سمجھیں  
 آتا ہے کہ عجیب نہیں اُنکو اُس وقت کچھ مکاشفہ ہوتا ہو مان جس وقت اُنکی توجہ میں کچھ  
 فتور آئیگا اُس وقت کچھ عید نہیں کہ اُنکو کچھ ادھر ادھر کا حال منکشف ہو جائے اور جو  
 فراخ دل اور وسیع الحوصلہ ہوں اُنکو ہر ایک حال میں اگر وہ نون نعمتیں عبس ہوں  
 تو کچھ محال نہیں اللہ مکاشفات کو دیکھ کر حجبِ پٹ معتقد نہونا چاہیے اور حسین مکاشفا  
 ہوں اُس سے اس سبب سے کچھ کم نہ سمجھنا چاہیے عقل کی بات یہ ہے کہ ان باتوں کو نارکھے  
 بلکہ اخلاق حمیدہ اور افعال پسندیدہ پر نظر رکھے مگر اتنی عقل ہر کسی کو نصیب نہیں ہوتی  
 ہکو تمکو خدا ہی دہرے بازو کے دھوکے سے بچائے تو بچیں اور ناقصوں کے پنجوں سے  
 نکالے تو نکالیں تیسرے یہ کہ جیسے آفتاب کے نور کو کسی سے نکل نہیں پر چونکہ ہر جسم میں  
 وہ قابلیت نہیں جو آئینہ کو نصیب ہوتی ہے ہر جسم مثل آئینہ منور نہیں ہوتا اور ہر شے  
 میں اتنی شفاعت نہیں آئینہ ایسی ہی فیض ہدایت کو بھی کسی سے انکار نہیں مگر  
 قابلیت شرط ہے پھر جیسے آفتاب کا فیض عام اور خاص ہے کہ بعضے فووض میں سبب

نورِ نہیں کہ وہ صاحبِ مکاشفہ

بلکہ اخلاق حمیدہ اور افعال پسندیدہ پر نظر رکھے

نورِ نہیں کہ وہ صاحبِ مکاشفہ



اجسام شبہ یکساہن جیسے اندھیکر کا دور ہو جانا اور بعضے آئینہ یا پانی وغیرہ اور  
 آتش شیشہ ہی کو پونچنے ہین ایسے ہی آئینہ کے فیض میں بھی بشرطہ مقابلہ کے معلوم اور  
 فیض میں سے جیسے جو دریا دیوار ایک مقابلہ میں باوجود آئینہ کی نور افشانی کے اس  
 نور سے محروم ہین بدستور اندھیکر سے ہین گرفتار ہین اور شبکو نور پونچتا ہے اونکو بھی  
 یکساں نہیں پونچتا جو آئینہ کو اس آئینہ کے مقابل سے جس قدر وہ فیضیاب ہے اور  
 اجسام فیضیاب نہیں اگرچہ ایک ہی مسافت پر کیون نہ واقع ہون سنا ہذا القیاس  
 فیض خداوندی اور فیض بندگان خدا رسیدہ کو سمجھنا چاہیے کہ اولیٰ تو باوجود اس کے  
 کسی سے نکل نہیں کسی کو نہیں پونچتا اور پونچتا بھی ہے تو بقدر قابلیت اس شخص  
 ہو سکتا ہے کہ بندگان خدا رسیدہ بعضے اپون کو چاہین کہ ہدایت پر امین اور نور  
 ایمان سے نور ہون مگر چونکہ وہ اونچی باقون کی طرف متوجہ ہوتے ہون اونکے فیض  
 سے محروم رہا ہین اور اگر متوجہ بھی ہون تو بسبب ہونے اس قابلیت کے جو اور کون  
 ہے وہ بات اونکے فیض نہ وجود اور ونکو میر ہو دے غیر سبب تفاوت مشابہت  
 عدم مشابہت کے سبب ظہور ہین آتے ہین اور اہل عقل اس تقریر سے خوب سمجھ گئے ہونگے  
 کہ مشابہت کسا کو کہتے ہین پر کم فہمون کے لیے مشابہت ہے کہ کچھ کچھ شریع مشابہت کی بھی  
 لیجائے مشفق ہین ہر چند خداوند کیسے کہ کچھ کچھ نسبت فیضیاب ہین وہ نسبت شاک را با مال  
 پاک ہر ایک کے یہ معنی ہین کہ اسوایہ خداوند کریم کے کسی کو نہ کسی بات ہین اب نہیں  
 کہ اسکو نسبت اس کے آدھ یا اٹھائی یا چوتھائی وغیرہ ایک میں نہ کہ اونکے ساتھ  
 کسی کو کچھ مشابہت اور مشابہت ہی نہیں ورنہ یہ فرق نیکی ہونے سے آویس ہونے  
 وجہ اسکی یہ ہے کہ کچھ بڑے کے پہچاننے کے واسطے کوئی اصل اور نہ چاہیے کہ کچھ ہونے  
 کا نام بھلائی اور غیر مطابقت کا نام برائی رکھا جائے مگر اگر کچھ یا تو پانی یا جو تے کے  
 اچھ ہونے کے معنی یہ ہین کہ بدن یا سر پر پا پاؤں میں برابر آسے اور اگر خشک ہونے

خدا رسیدہ اور پونچتا ہے  
 اور پونچتا ہے

مشابہت کی نسبت

اگر خداوند کریم کو کچھ کچھ  
 نور تو فرق نیکی و بد ہونے سے

چند انگر کے ہوں اور کوئی بھی بدن پر مطابق نہ آئے بلکہ ڈھیلی یا تنگ آئے ہوں  
 اور ایک بنیت دوسرے کے تنگی یا کشادگی میں کم زیادہ ہو تو جو انگر کہہ کہ کم تنگ یا  
 کم کشادہ ہو گا وہ بنیت دوسرے کے اچھا لگنا جائیگا چونکہ مخلوقات میں بھی خواہ گلی  
 ہوں خواہ بڑی باتفاق نیک و بد کا تفاوت ہے اوتھے لیے بھی کوئی اصل اور نمونہ  
 چاہیے سو وہ ظاہر ہے کہ بکیر خالق کے اور کون ہو گا کیونکہ ماسوا مخلوقات کے ایک خالق  
 ہی ہے مگر جیسے انگر کہہ وغیرہ کی مطابقت آنکھ وغیرہ سے معلوم ہوتی ہے خدا سے مخلوق  
 کی مطابقت عقل سے معلوم ہوتی ہے مگر جیسی مطابقت ظاہر و باطن درمیانی وغیرہ  
 معلوم ہوتی ہے اسی طرح خداوند کریم کی اور مخلوقات کی مطابقت بقدر عقل معلوم  
 ہوگی مثلاً ہم یہ جانتے ہیں کہ خداوند کریم زندہ ہے بجان نہیں اس بات میں شبہ و گھما  
 کہ آدمی و جانور خدا تعالیٰ سے مشابہت رکھتے ہیں آب و خاک آشجار وغیرہ نہیں رکھتے  
 تو شبہ جانا کہ حیوانات سے افضل ہیں بعد ازین شبہ و گھما کہ خداوند کریم عالم  
 جاہل نہیں اور ہر انسان باقی جانداروں سے علم و عقل میں ممتاز ہے تو ثابت ہوا  
 کہ انسان افضل ہے پھر انسان بھی علم اور اخلاق اور احوال اور اعمال میں تفاوت  
 اور کم و بیش ہیں تو جو کوئی علم میں زیادہ ہو اور اخلاق میں سخاوت علم عفو وغیرہ کے  
 جو خدا تعالیٰ کے اخلاق میں رکھتا ہو اور احوال اور اعمال اوسکے پسندیدہ عقل ہوں  
 وہ اوروں سے بلاشبہ افضل ہو گا اب یہاں شاید کسی کو یہ شبہ ہو کہ علم اور اخلاق  
 کی وجہ سے تو مناسب ظاہر ہے کیونکہ ایک شرح کی مطابقت پائی جاتی ہے پر احوال  
 اور اعمال میں یہ قاعدہ برابر جاری نہیں اگر بعض احوال میں مثل غنا و ثلبی جیسے تو نگہی  
 ولی کہتے ہیں اور بعض اعمال میں مثل داود و ہش کے خداوند کریم کے ساتھ کچھ مطابق ہو  
 تو بعض اعمال میں مثل نوح و ابراہیم کے خداوند کریم کے ساتھ کچھ مطابق ہو  
 اچھا کہتے ہیں ورنہ برابر مطابقت نہیں پائی جاتی جواب اس شبہ کا یہ ہے کہ اوس



مناسبت کی مہکتا ذکر دوسرے پایا آتا ہے چند قسمیں ہیں منجملہ اولیٰ مناسبت ایک ہی  
 ہے سو علم اور اخلاق کی وجہ سے اور طرح کی مناسبت ہے اور احوال اور اعمال کی وجہ سے  
 اور طرح کی تنسیل اس پر احوال کی چونکہ مناسبت کے معنی اور اقسام کے بیان کرتے ہیں تو  
 ہے لازم یہ ہے کہ اول مناسبت کے معنی اور اقسام کا کچھ بیان کیا جائے اس لیے عرض ہے  
 کہ مناسبت ایک طرح کی ائما کو کہتے ہیں پھر مودعات کے احوال کے تفسیر سے ایسا  
 معلوم ہوتا ہے کہ سب اتحاد و پار قسم پر ہیں ایک تیر چند چیزوں کی ایک اصل ہے کہ وہ سب  
 زمین اتحاد و مشتہ ایک رکنتی ہیں اور ان سب کا پھیلاؤ اسی ایک ہے جو ہر دو زمین  
 وہ اشیا باہم متناسب ہوئے اور اپنی اصل کے بھی متناسب گئے جائینگے مثلاً ایک شخص کی  
 اولاد اگر چند آدمی ہوں خود آپس میں بھی مناسبت رکھتے ہیں اور اپنے مان پات سے  
 بھی اور اس مناسبت ہی کا سبب بنتا ہے اور ان سبب ہیں آپس میں وہ رشتہ شہادت مناسبت  
 ہوتا ہے کہ دوسروں میں نہیں ہوتا اس مناسبت کا نام ہم اپنی اصطلاح میں مناسبت  
 ذاتی اور قرب ذاتی اور ربط ذاتی اور مناسبت ذاتی اور قرب اہلی اور ربط اہلی  
 رکھتے ہیں مگر چونکہ یہ مناسبت بسبب قرب اور ربط کے زیادہ کم ہوتی ہے تو ربط نسبت  
 محبت بھی اسی قدر زیادہ کم ہوتی ہے مثلاً جو محبت کہ باپ باپ یا املاوت سے ہوتی ہے  
 و محبت مان باپ کے مان باپ اور اولاد کی اولاد اور دادا اسی وغیرہ جیسے نہیں  
 ہوتی اور جو انش و محبت مجاہدین میں ہوتا ہے وہ ایک کی اولاد کو دوسرے کی اولاد  
 سے نہیں ہوتا اور ملے ہذا التیاس یہاں تک کہ ابھی کو کسی دوسرے اجنبی سے بھی بسبب  
 اس اتحاد اہلی اور مناسبت ذاتی کے و محبت اور ربط ذاتی ہو گا کہ جائزوں سے  
 شوکا اور اسی طرح و حوش و طیور میں دیکھ لیجیے اور یہ بات ایسی ظاہر ہے کہ بجز  
 کم فہم کے اور کوئی نال نال گجائی اگر کہیں ایک فلاں نظر آئے تو وہ دوسری قسم مناسبت  
 کا اثر ہو گا اور ربط ذاتی نہ دیکھ سکے گی نیز اہل فہم کے حواس کر کے دیکھ سکیں گے

بیک وقت اور اس کا  
 یہاں کے کسی قسم کی مناسبت ذاتی اور

اس قسم کی مناسبت اور نیز اور مناسبتیں اگر ذی روح کو کسی کے ساتھ پانی جانگی  
 تو موجب محبت کا ہوگی ورنہ اسکو فقط ارتباط ہی کیلئے چنانچہ ظاہر ہے جب یہ مقصد  
 ہر چکا تو اب دیکھنا چاہیے کہ مخلوقات کو خداوند بے نیاز کے ساتھ بھی یہ مناسبت ہے  
 کہ زمین اور سمندر میں اس مناسبت میں یکساں ہیں یا متفاوت بعد غور کے یوں نظر  
 آیا کہ سبکو یہ مناسبت خداوند کریم کے ساتھ حاصل ہے ارواح ہون یا اجسام و اشکال  
 اخلاق ہون یا اعمال اور اعمال معانی ہون یا الفاظ و اقوال کیونکہ سبکی اصل وہی خالق  
 بے نیاز ہے بلکہ اصل میں دیکھیے تو وہی اصل ہے ہاں باپ یا ارنج عناصر وغیرہ کو  
 اصل کہنا برائے نام ہے کیونکہ حقیقت میں وہ اصل ہے جو کسی کی فرع ہو اور اوس میں  
 اور اوسکی فرع میں ایسا تفاوت ہو کہ ایک دوسرے کا ہم جنس نہ ہو سکے معنیٰ پھر اس  
 مناسبت میں مخلوقات اس قدر تفاوت ہیں کہ فرق زمین و آسمان نظر آتا ہے سبب اسکا  
 وہی قسبہ اور بعد ہے پرمان باپ کی نسبت اولاد اور اولاد کی اولاد کو باعتبار  
 توالد اور مناسبت کے ہے اگرچہ باعتبار مکان کے پوتا پاس بیٹھا ہو اور بیٹا دور پہاں  
 باعتبار لطافت اور کثافت کے مثلاً ارواح بنسبت اجسام کے لطیف ہیں اور اجسام  
 کثیف تو ارواح کو قریب سمجھنا چاہیے اور اجسام کو دور اور اجسام میں آگ سرد ہے  
 لطیف سے مثلاً اور سو پانی سے اور پانی خاک سے تو برعکس مذکور قریب اور بعید سمجھنا چاہیے  
 اور اگر فرق بالعکس ہو تو بالعکس اور اسی قریب اور بعد کا سبب ہے کہ لطیف چیزوں سے  
 باوجود اس نزاکت کے وہ کار نمایان بن پڑتے ہیں کہ کثیف سے ہرگز نہیں ہو سکتے  
 برق ایک پلک جھپکنے میں آسمان سے زمین پر آئی اور پھر آسمان پر اڑ جائے اور اس  
 عتسیر و سفر میں پہاڑ بھی اگر سامنے آجائے تو اسکو بھی توڑ کر ٹکڑا جائے اور  
 شعاع شمس و قمر کا یہ حال ہے کہ سرعت برق بھی اوسکے سامنے گرو ہے کہان زمین  
 کہان جو تھا آسمان خیال کرتے ہوئے زیر لگتی ہے اوسے یہاں تک آتے دیر نہیں لگتی

کی مناسبت حاصل ہے ہاں خداوند کریم کو اسکی مناسبت نہیں



ملاحظہ القیاس اپنی نگاہ کو دلچسپہ آواز دن کی تیز روی اور خیال و گمان کی  
 رسائی کو سوچ جتنی لطافت زیادہ دگی اوتنا ہی زور اور قدرت زیادہ ہوگی  
 وجہ ان سب باتوں کی یہی ہے کہ جیسے سب موجودات کی اصل ذات والامناس  
 خداوندی ہے ایسے ہی سب کمالات کی اصل کمالات خداوندی ہیں سب کو اسی کا  
 فیض پہنچتا ہے پر نزدیکوں کو دیا، و اور دوروں کو کم مثال اسکی ایسی ہے کہ جیسے  
 شمع کی نور و توانا جتنے سے بر پاس پاس زیادہ جتنا ہے دور دور کم خشک اس  
 قرب اور بعد ذاتی کے سب لطیفوں کو زیادہ تر اختیارات اور کمالات سے کشفوان کو  
 اوی کا محکوم اور تابع بنا یا اجسام کے آگے رہتے رعیت رکھتے ہیں ابھی شاید کسی کو یہ شبہ  
 پیدا ہو کہ اگر قوت اور تیز رفتاری بقدر لطافت ہوتی ہے تو جیسے برق کے صاع سے  
 پہاڑ وغیرہ سخت اجسام پھٹ اور ٹوٹ جاتے ہیں نگاہوں اور شعاعوں سے لازم تھا  
 کہ آسمان تک پھٹ جاتے یہ تبہ آخند قابل جواب نہیں کہ نگاہ اہل فہم پر جواب اسے ملاحظہ ہو  
 اور نیز موافق مثل مشہور میں رو کہ تیز روی تبرکستان ست بہ مطلب ہے کہ مون دور  
 جاتا ہے مگر فتنہ چند اغراض کے یہاں جواب مناسب سمجھ کر عرض پر داز ہوں کہ خداوند  
 حقیقی نے ہر چیز کو ایک جدی چیز کے لیے پیدا کیا ہے کان کو آواز کے لیے اور ناک کو خوشبو  
 اور بدبو کے لیے آنکھ کو نور شکل صورت رنگ روپ کے واسطے پھر جس چیز کو پس پس پیدا  
 کیا ہے اسکو اسی سے سروکار ہے دوسری چیز سے کچھ مطلب نہیں آنکھ کو آواز کی شبہ  
 اور کان کو نور و غیہ و پر اسدین اور سے ملاحظہ القیاس اس سینے کے نگاہ اور شعاع کو  
 اجسام سے کچھ تعلق نہیں جس کی بات قوت لاسہ سے پوچھنی چاہیے یعنی ہاتھ لگائے اور  
 ٹوٹے سے جسم معاوم ہوتا ہے آنکھ سے معاوم نہیں ہوتا اندھے کو اجسام کا علم ہے پر رنگ  
 شکل صورت کو نہیں جانتا آنکھوں والے کو آئینہ کے عکس کا علم ہے پر انہما معاوم  
 نہیں کر سکتا کیونکہ قوت لاسہ کو وائیک رسائی نہیں اور اگر کوئی بسبب کجا و سہ

قوت کی اصل ذات لاسہ  
 خداوندی ہے

اجاب

تیز رفتاری

جسم اور اشکال رنگ وغیرہ کے یوں وجود رکھتے کہ ایکے کی اسنے رنگ کو دیکھیں  
 جسم کو نہ دیکھیں صورت و شکل کا دیکھنا وہ بعینہ جسم کا دیکھنا ہو تو یہ بعینہ ایسی بات ہے  
 کہ کوئی کہے آواز خوشبو جسم اور رنگ سے بدستور نہیں ہوتی آخر کسی جسم ہی سے پیدا ہوتے  
 ہونگے آواز کا سننا خوشبو رنگ جسم کا سننا ہے اور خوشبو کا سونگھنا آواز رنگ جسم کا سونگھنا  
 سو یہ بات سب جانتے ہیں کہ غلط ہے اور اگر کوئی مجازاً کہے کہ تھپے بھول سونگھنا یا  
 سنا سنا تو اسکا اعتبار نہیں اسکے ہی معنی ہیں کہ آؤسکی خوشبو سونگھنی یا آؤسکی آواز  
 سنی دیکھ اس دھوکے کی زیادہ تر یہ ہے کہ دیوار کے پیچھے سے دھوان اٹھتا دیکھ کر  
 آگ کے پونے پر یقین کرتے کچھ دیر بھی لگتی ہے پر صورت کو دیکھ کر اکثر جگہ جسم کے پونے پر  
 یقین پونے دیر نہیں لگتی ورنہ جیسے بسا اوقات آگ نظر نہیں آتی اور دھوان دیکھ کر  
 سمجھ جاتے ہیں ایسے ہی جسم نظر نہیں آتا پر اکثر جاہل شکل صورت رنگ روپ دیکھ کر جسم کو  
 سمجھ جاتے ہیں اور اگر جسم ہی نظر آیا کرتا اور شکل صورت کا دیکھنا جسم ہی کا دیکھنا ہوتا  
 تو پھر نظر آیا کرتی اور عکس آئینہ بھی جسم ہوتا لہذا جیسے کان کو آواز کی اطلاع ہوتی  
 اور شکل صورت کے حساب سے اندھا ہے اور آنکھ کو شکل وغیرہ کی اطلاع ہوتی اور آواز  
 کی اطلاع سے بھری ہے اور ناک کو بو کی خبر ہے آواز اشکال کی کچھ مدہ نہیں باوجودیکہ  
 یہ سب چیزیں ایک جگہ اپنا گذارا کرتے ہیں ایسے ہی شعاع اور نگاہ کو شکل اور رنگ اور  
 نور کی خبر ہے اجسام کی اطلاع سے خبر نہیں ہوا میں چونکہ شکل اور رنگ نہیں نہ شعاع سے  
 سورا ہونہ آنکھ سے نظر آئے بلکہ جیسے نگاہ اور شعاع آواز دن کے ہجوم میں کو ٹکلی چلی جاتی  
 ہے اور آواز میں آؤسکو نہیں روکتیں ایسے ہی اجسام کے ہجوم میں کو ٹکلی چلی جاتی ہیں  
 اور اجسام آؤسکو نہیں روکتے کیا نظر نہیں کرتے کہ ہوا کہان سے کہانتک بھری ہوئی  
 ہے پر آؤسکے اوپر بیٹھے کہتے ہیں کہ آگ کا گرد ہے اور آسمانوں کی کثرت اور اونچی شدت  
 سے مورتے ہونے کا تو ایسا جہان قائل ہے اب دیکھئے کہ باوجود اتنی رکاوٹ کے نگاہ



کہتے کہ بندستارہ ان کی خبر لاتی ہے اور کہنا بھی نہیں جانتے کہ اس آتی ہیں اس لیے  
 نہیں کہتی اگر زمین سے کوئی بھی انہیں روکتا تو اس وقت تماشا دیکھنا محسوس کہ  
 آسمان وزمین کا کیا حال ہوتا ہے برق چمکے ٹکڑے ہی کرتی ہے شعاع اور نگاہ  
 آسمان وزمین کو خاک کر دیتی پر وکتا تو درکنار جسم تو نکل آوازوں خود مشہور ہوں  
 وغیرہ کے باوجود راہ میں حائل ہونے کے نگاہ و شعاع سے ایسا الگ ہوتا ہے کہ  
 خبر بھی نہیں ہوتی نگاہ اور شعاع کو خبر بھی ہوتی تو تو رنگ و شکل کی سہلی وہ بھی  
 بقدر قوت اور ضعف اشکال اور رنگ کے اسی لیے جیسے بندون کی آواز بسبب  
 نفیٹ ہونے کے توپ کی آواز میں اگر ایک وقت مچوڑی جائے محسوس ہوتی ہے آہستہ  
 عینک وغیرہ کی شکل بھی ان شکلوں میں جنکو عینک وغیرہ سے دیکھتے ہیں محسوس ہوتی  
 ہے اور اس وقت کو یا معلوم ہی نہیں ہوتی یہی اشیاء لیلیٹ کی طاقت اور وقت  
 معلوم ہو گیا وہ زور پڑتی ہو اس سے درخت پر دفعہ نہیں آؤ کھڑا اسکے لیے ہوا کی  
 شدت چاہیے ریل گاڑی اور دفائی جہاز میں کل کو رنجی ہی ہے کہ بجائے اس کے  
 زور کرے جسٹ کو جانا تو قتل ہے اب دیکھیں کہ بجائے پہلے بھی جان میں تھی اور  
 کون یہ جانے تھا کہ یہ ایسی بلا ہے کہ ان ریل گاڑی اور دفائی جہاز میں کمان اوسکی  
 یہ قوت معلوم ہو اس طرح اگر شعاع و رنگ میں بھی یہ قوت ہو اور یہ آج تک  
 ترکیب معلوم نہ ہوئی ہو کہ جس سے اسکی زور آوری ظہور میں آئے تو کیا عجب ہے اور  
 میں جانتا ہوں کہ یہ افسانے بنکا ہوں کی تاخیر دن کے جو زبان بنگا نہ اور فقہ  
 اہل اسلام و ہندو و مشائخ ان فن میوس فروم کی نسبت مشہور ہیں سب سے پہلے  
 کیا عجب ہے کہ کوئی ترکیب نگاہ کے زور و کشائے کی اور کو معلوم ہو گئی ہو اب میں کہیں  
 کہ بات دور جا پڑی اور جواب اعتراض ہی ہمہ وجہ و نحوہ کی دانش سو گیا مگر دوچار  
 نامہ سے جو علاوہ جواب کے اس فقرے سے حاصل ہوئے ہیں اگر بیان کیے جائیں تو

مفائقہ نہیں شفق من قطع نظر اسکے کہ برق کا اجسام سخت کو توڑ جانا اور نگاہ و شعاع کا  
 باوجودے کہ برق سے زیادہ لطیف ہیں پہاڑ وغیرہ کو نہ توڑنا اس قاعدے کو نہیں توڑتا کہ  
 کمی زیادتی طاقت کی کمی زیادتی پر موقوف ہے ایک یہ بھی فائدہ اس تقریر سے حاصل  
 ہوا کہ جیسے توپونکی آوازوں میں پاس کھسکے توپ کو دیکھتا ہے اور دھوئیں سے بدبو  
 اوسکی ناک میں پہونچتی ہے اور پھر باوجودیکہ یہ تینوں چیزیں شکل توپ آواز اور بدبو  
 ایسے پاس پاس ہیں کہ اُس سے زیادہ کیا ہوگا آنکھ کو بخبر شکل کے آواز اور بدبو کی  
 اطلاع نہیں اور کان کو بخبر آواز کے شکل اور بدبو کی خبر نہیں اور ناک کو بخبر بدبو کے  
 شکل اور آواز کی بوتک بھی نہیں آتی یعنی پاس ہو کر پھر اتنی دور ہیں ایسے ہی اگر  
 سب گفتار بعض اہل مذہب کے خداوند جملہ عالم سیکے پاس ہو اور پھر سب سے دور ہو تو کیا  
 عجب دوسرے یہ کہ انوار الہی اگر ایک کو نظر آئیں اور دوسروں کو معلوم نہوں یا کلام  
 خداوندی بسبب اسکے کہ وہ مخلوقات کا سا کلام نہ ہو بلکہ جیسا وہ ویسا ہی اُس کا کلام  
 سکونہ سنانی دے بلکہ کسی کسی کو اُس کے سننے کے کان دیے ہوں اور وہی اوسکو سنیں  
 یا بعض مخلوقات لطیف جیسے ہیود و نصاریٰ اور اہل اسلام کے نزدیک فرشتے کسی کو معلوم  
 ہوں اور کسی کو نہ معلوم ہوں تو بعید از قیاس نہیں بلکہ عین موافق قیاس کے معلوم  
 ہونے ہیں غرض کہ یہ سب باتیں حد امکان سے باہر نہیں اگر کوئی مخیر صادق کامل عقل  
 سلیم الحواس جسکے ان اوصاف پر دلائل تو یہ شاہد ہوں خبر دے تو عقل کی بات یہ ہے کہ  
 تصدیق دلی سے پیش آئے تیسرے ایک فائدہ حلیل القدر اس خفیہ کو حاصل ہوا پر کیا کرو  
 کہ وہ بات بڑی ہے پس کچھوٹے سے منہ میں نہیں سمائی مان اگر خداوندی ہو تو  
 کچھ بعید نہیں غرض بہر حال بنام خدا عرض ہے کہ اس رد و قدح میں جو اوپر بطور ہو  
 امکان دیدار خداوندی کا خضر کو بتا لگا تفصیل اس اجمال کی اول تو یہ ہے کہ جیسے قوت  
 باصرہ آواز کی طرف سے اندھی ہے بہر اواز را اگرچہ چار آنکھوں میں والا ہو آواز کی حقیقت

فائدہ حلیل القدر در باب امکان  
 دیدار خداوندی



نہیں جانتا اور قوت سامعہ اور ادوان اور اشکال کی طرف سے بھری ہے اندھا  
 ماورزا اور کانوں سے بہرہ وافر رکھتا ہے تو سیاہ و سفید وغیرہ کی صفت سے ناواقف ہے  
 ایسے ہی یہ آنکھیں ویدار خداوندی کی نسبت ماورزا و اندھے کا حکم رکھتی ہیں اور ایسے  
 ان آنکھوں سے آج تک کسی کو نصیب ہوا ہو کسی میں اسو ان آنکھوں کے کہیں اور یا  
 ان آنکھوں ہی میں ایسی قوت رکھتی ہو کہ خداوند کریم کو باوجود اسکے بے کم و کیف اور  
 خارج از امکان ہونے کے دیکھ سکے اور سامنے ہونے یا کسی شکل اور کسی رنگ میں  
 ہونے کے جیسے بظاہر ان آنکھوں سے دیکھنے کی ضرورت ہے اس قوت کو ضرورت نہ  
 باقی رہا اس قوت کا کسی میں ہونا اور کسی میں نہ ہونا کچھ محال نہیں آخر انھی سے ہیں  
 وہ قوت دی ہے کہ اندھ میں نہیں اور کانوں والے میں وہ قوت دی ہے کہ نہ اس  
 میں نہیں سہذا اگر ہم یوں کہیں کہ یہ قوت سب بنی آدم میں رکھی ہوئی ہے تو جگہ اپنے  
 خداوند کرم فرماتے یہ امید ہے کہ کوئی میری بات کو نہ کاٹ سکے چونکہ یہ بات زبان پر آگئی گو  
 بظاہر بیوقوف معلوم ہو کچھ بیان کرنی چاہیے جناب من بخشیم غور و متمعن الفات میری بات  
 کو دیکھیے اور سنئے مجھے کا لہجہ معلوم ہوتا ہے کہ حقیقت جو اس خمسہ دل میں ہیں اور یہ  
 چشم و گوش ظاہری مثل عینک اور زری کے ہیں کہ وقت فصدت ہو جاتے ہیں پانی اور  
 شنوائی کے ادنیٰ ضرورت ہوتی ہے جب اسکی بات ہے کہ جو باتیں جو اس خمسہ کے وسیلے سے  
 دل کو معلوم ہوتی ہیں دل میں جا کر کچھ غلط غلط نہیں ہو جاتے کہ ایک دوسرے سے  
 متبیز نہ ہو اور یہ پہچان باقی ہے کہ آنکھ سے یہ بات معلوم ہونے کے لائق ہے یا کان سے  
 بلکہ آنکھ بند کر لینے کے بعد درود یوار کا تصور صاف یوں معلوم ہوتا ہے کہ آنکھ سے حاصل  
 ہو سکے نہ کان سے اور آواز کے تصور کو یوں پہچانتا ہے کہ کان سے حاصل ہو سکے ہے  
 نہ آنکھ سے اگر دل میں آنکھ کان نہیں تو یہ تمیز کیونکر ہوتی مان ان آنکھوں کے دیکھنے  
 اور ادوان آنکھوں کے دیکھنے میں اور ان کانوں سے اور ادوان کانوں سے سنتے ہیں

یہ قوت سامعہ اور ادوان اور اشکال کی طرف سے بھری ہے اندھا

فقط صفائی اور عدم صفائی کا ہے جیسے عینک کے لگائے سے ضعف نگاہ والوں کو  
 اور تڑپائی کے لگائے سے کم سٹنے والوں کو صاف نظر آنے لگتا ہے اور خوب سنائی دینے  
 لگتا ہے ایسے ہی دل کو بہ نسبت تصور پہنائی کے ان آنکھوں اور کانوں سے صفائی  
 زیادہ حاصل ہو جاتی ہے جو جس خیال کو دل پہ بتائے کہ یہ آنکھ سے حاصل ہو سکے ہے یا  
 کان سے اوسکو ویسا ہی سمجھنا چاہیے مثلاً دل میں سوئے چاندی کے مکان یا زمین آسمان  
 وغیرہ کا خیال کریں تو گو آج تک یہ چیزیں اس صفت کی کسی نے نہیں دیکھیں پر ہر  
 کوئی صاف یوں جانتا ہے کہ اگر یہ چیزیں اس صفت کی عالم میں پائی جائیں تو بیشک  
 آنکھ ہی سے معلوم ہوں اور کسی دیوانے کو بھی یہ شبہ نہ ہو کہ شاید کان سے معلوم ہوتی  
 ہوں اب ہم کہتے ہیں کہ خداوند حقیقی کو مکان اور زمان اور کم و کیف اور شکل و صورت  
 اور رنگ و روپ غرض جو آثار اور نشان مخلوق ہونے کے ہیں ان سب سے کتنا ہی  
 منزہ اور علیحدہ کر کے خیال کریں شہر بھی یوں ہی معلوم ہوتا ہے کہ گویا ہم اوسکو دیکھتے  
 ہیں آواز کی طرح سننے سے یا خوشبو کی طرح سے سونگھنے کا احتمال نہیں ہوتا اور یہ بھی  
 نہیں ہوتا کہ وہ تصور کچھ اس قسم کا ہو کہ جو اس خمسہ میں سے کسی کے طور پر ہو مان اپنی  
 بات بیشک ہے کہ اس خیال میں صفائی نہیں اگر صفائی آجائے تو وہی دیدار ہو جائے  
 اور اوسوقت یوں ہی معلوم ہو کہ ان آنکھوں سے دیکھتا ہوں خواب میں باوجودیکہ  
 جو اس خمسہ معطل ہوتے ہیں خاص کر آنکھیں تو بالکل ہی بند ہو جائیں چونکہ خیالات میں  
 صفائی آجاتی ہے ہر کوئی اوسوقت یوں ہی جانتا ہے کہ چشم و گوش ظاہری سے  
 دیکھتا سنتا ہوں اور وہ دیکھتا اور سنتا اوسوقت ایسا ہی واضح ہوتا ہے کہ جیسے بیداری  
 کا دیکھتا سنتا ہوں ان سے آپس عجیب لطیفہ معلوم ہوا وہ یہ ہے کہ پہلے سے تو بوجہ دلائل  
 پہ کو فقط امکان دیدار ہی معلوم ہوتا تھا اور یہ بات کہ کسی کو جو ابھی ہے یا نہیں یا  
 ہو گا یا نہیں اسکا دعویٰ نہ تھا پر اب بفضلہ تعالیٰ چھاتی ٹھوک کر ہم یوں کہہ سکتے ہیں

عجیب لطیفہ اسکا کہ میں نے خواب و بیداری  
 خدا کی یاد میں مشغول رہیں مرنے بعد بھی  
 کہا کہ نیست ہوئی



کہ جو لوگ شب و روز خداوند متعالیٰ کی خیال میں رہتے ہیں اور خیالات دنیاوی نقطہ  
 بمقتضایہ بشریت ہی آؤ گئے دل میں آتے ہیں کچھ زیادہ دنیا کی محبت آؤ گئے دل میں  
 نہیں ہوتی یعنی جبکہ پاس و غمیرہ و ضروریات بشری کے سبب بندہ ضرورت کے  
 دنیا کی طرف متوجہ رہے اور کچھ میلان اصلی نہیں اگر وہ لوگ اس بیان سے گزر جائیں  
 تو بیشک یہ سب ضرورتیں اُن سے مجبوت بائستگی اور وقت لاجرم آؤ گے اس قسم کے  
 تازہ خیالات ہیں نہ آئیں گے اور نہیں ہے کہ بعد ایک مدت دراز کے پُرانے خیالات ہی  
 دل سے نکلیں کہ انسان کی یہ طبعی بات ہے کہ جس شے سے محبت نہیں ہوتی بے ضرورت  
 آؤ گے طے متوجہ نہیں ہوتا اور بعد ضرورت کے رفع ہو جائے کے آؤ گے بھولنے لگتا ہے  
 ایسے وقت میں جو باتیں بڑی دل میں ہوتے ہیں خیال میں آتے ہیں بعد اسکے پُرانے  
 خیالات بھی نہیں تو وہی خیال خداوندی پیش نظر آجائیک اور ظاہر ہے کہ ذات  
 خداوندی کچھ ضروریات بشری میں نہیں جو اسکی طے متوجہ نہ ہو ضرورت تو جو اسکی  
 کثرت یاد کا باعث تجربہ محبت باخود ہے اور کوئی نہیں ہو سکتا وہ اوپر کا خیال نہیں ہوتا  
 اور آیا اور ہوتا رہا چونکہ امکان محبت با امکان خوف خداوندی کے بیان کی پہا  
 گنجائش نہیں اور ظاہر ہے ایک اثبات سے معذور ہون لازم ہے کہ سخن پیش آمدہ کو  
 تمام کر کے مطلب کو چھوڑ دین جناب میں یہ بات واضح ہو چکی کہ جو لوگ ہر دم خداوند کریم  
 کی یاد میں رہتے ہیں بعد ورنہ آؤ گے خیالات دنیاوی پیش نہیں آتے اور پُرانے  
 بھی اب عسر و آزر کے محسوس ہوتے ہیں ایسے لوگوں کے خیالات دلی کی وضاحت آؤ گے  
 سے زیادہ ہوتی ہے کہ خواب میں ہوا تو گویا اپنے خیالات میں جرتی ہے کہ ان خوابوں  
 سوا اسکے کہ اس قسم سے بھول جاتے ہیں "وان ما پرانا خیالوں سے بھول جاتا ہے  
 اس کے ایک دن ہی کے تھکنے کی کدورت دل کے کدھر ہونے کے لیے کافی سبیل  
 پہنچا پانچا نہ پیشاب سے حبیب طبیعت ایسی کدھر و پریشان ہوتی ہو کہ سبب جنت میں تیر

بدن ان سبکی اصل ہے یہ کہ درمیان اگر بتائی ہیں تو بعد مرگ ہی جاتی ہیں خصوصاً  
 ان لوگوں کے نزدیک جو کلیت ذریعہ اور سول قبر اور سول جس کے قائل ہیں اس  
 مذہب کے مطابق یہ و تواریخ خیالات دنیا کے ساتھ ایسی نسبت رکھتے ہیں جیسے میل سے  
 حمام کا نہانا اور بدن کا ملوث ہونا لقمہ جب یہ پراگندگی اور پریشانی جو مانع وضاحت ہے  
 نری تو اچھے لوگوں کے ولوں میں جو خیال خداوندی ہے اس کی وضاحت خواب کے  
 خیالات کے وضاحت سے کیا ان آنکھوں سے دیکھنے کی وضاحت سے زیادہ ہونی چاہیے  
 کیونکہ جاگنے میں دنیا میں زیادہ تشویشات ہوتی ہیں اور وہ تشویشات بالمشین  
 بعد مرگ کے مرتفع ہو جائیں گے اگر احتمال خیالات دنیاوی کے بانی رہنے کا ہے بھی تو ان  
 لوگوں کے حق میں ہے جو نسبت دنیا میں تو یہ ہو سکتے تھے اور اگر فراق دنیا کا صدمہ  
 ہو اور اُسی کا خیال درمیان دل رہے تو ہم انکار بھی نہیں کرتے پر یہ بھی تو نہیں کہتے کہ  
 ان کو بھی دیدار خداوندی ہونا چاہیے اس لئے کہ یہ پند فائدہ حاصل ہوئے اول تو یہ  
 کہ خواب میں دیکھنے اور سنے سے زیادہ تر واضح ہو گیا کہ آخر اور کان حقیقت میں دل  
 ہی میں ہیں اور اس کے یہ کہ پریشانی طبع یا کسی دوسرے طبیعت کا لگاؤ دیکھنے اور  
 سنے وغیرہ سے مانع ہے کیونکہ دیکھنا اُس رتبے کو کہتے ہیں کہ خوب طرح سے وضاحت  
 ہو جائے سو وضاحت کا ہوتا ایسے وقت میں ممکن نہیں ایسے وقت میں تو اگر ایک سہ  
 آنکھ کے سامنے بھی آجائے تو وضاحت درکنار سنے سے نظر ہی نہ آئے لہذا اوقات بون ہوتا  
 کہ آدمی اپنے کسی خیال میں ڈوبا ہوا بیٹھا ہوتا ہے اور اس وقت اتفاق سے کوئی چیز  
 سامنے کو گذرتی ہے یا کوئی ہنگامہ یا کوئی بات پیش آتی ہے جس کی اندھ برون کو کبھی اطلاع  
 ہو جاتی ہے پر اُس کو خبر نہیں ہوتی تیسرے یہ کہ اگر کسی چیز کا تصور دل میں ہو اور پھر  
 وہ چیز سامنے آجائے تو وہ تصور واضح ہو جائیگا سو معلوم ہوا کہ سامنے آنے سے فقط وضاحت  
 بڑھ جاتی ہے ورنہ دیکھنے کے وقت بھی وہی تصور ہوتا ہے پر کہیں تصور اور وضاحت

اس کی تشریح و تفسیر تو اس کے بعد  
 ہوے



ساتھ پیدا ہوتے ہیں جیسے کوئی چیز جانتا ہے تو یہاں کے سامنے آجائے کہ میں  
 وضاحت بعد فقہ ور کے ہوتی ہے جیسے پہلے سے کسی خیال میں بیٹھا تھا پھر وہی خیال  
 پیش نظر آیا اب ہم اگر یوں کہیں کہ ان آنکھوں سے بھی دیدار خداوندی ممکن ہے  
 تو کچھ محال معلوم نہیں ہوتا کیونکہ خداوند کریم کو اگر ہم جیسا وہ ہے سارے عیوب اور  
 آثار مخلوقیت سے نخل صیبت شکل رنگ مکان زمان وغیرہ کے منزہ اور جامع جمیع  
 کمالات تصور کریں پھر بھی تو بقسط تقریر سابقہ اسی قسم کا تصور ہو گا جیسے کہتے  
 کی چیزوں کا ہوتا ہے سو اگر وہ ذات موصوفہ باین صفات سامنے آجائے تو بیشک  
 وضاحت بڑھ جائے اور تصور کا دیدار ہو جاوے باقی رہی بات کہ خدا کے مکان سے  
 منزہ ہوتے اور پھر سامنے آنے کے کیا معنی سامنے آنیکے لیے تو ضرور ہے کہ سامنے کے مکان میں  
 ہو سو اس کا یہ جواب ہے کہ یہ بات ہر جگہ نہیں کہ سامنے آوے ہی کہا کرتے ہیں جو سامنے کے  
 مکان میں جو ہم پہنچتے ہیں کہ جسم کے سامنے ہونے کی نوبت نہ مانا یہ معنی ہیں کہ سامنے کے  
 مکان میں ہو سامنے کا مکان جو سامنے ہے وہ کس مکان میں ہے جب مکان اور چہ  
 بے مکان اور بے چہت کے سامنے ہیں اور نظر آتے ہیں اگر خدا تعالیٰ ابھی بے مکان اور  
 بے چہت سامنے ہو اور نظر آئے تو اتنا انکار کیوں ہے اور اگر کوئی نا انصاف یوں کہے  
 کہ مکان اور چہت نظر نہیں آتی بلکہ جیسے چہت وغیرہ کو دیکھ کر اوپر ہونا چہت وغیرہ  
 کا سمجھ لیتے ہیں ایسے ہی جسم کو دیکھ کر مکان اور چہت کو سمجھ لیتے ہیں تو اول یہ قیاس  
 غلط ہے کیونکہ چہت کو اوپر ہونا کچھ لازم نہیں جب ہم چہت کے اوپر ہون تو اس وقت  
 چہت نیچے ہو جاتی ہے بخلاف جسم کے کہ اس کو چہت اور مکان لازم ہے کہیں اس سے  
 بد سے نہیں ہوتی اور اگر ہم با پس خاطر مٹھڑے اپنے دل میں کچھ سمجھ کر اس بات کو  
 تسلیم ہی کر لیں تب بھی اس بات میں کچھ غلط نہیں آتا کیونکہ گفتگو فقط سامنے ہونے میں  
 ہی ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ جب مکان اور چہت باوجودے کہ مخلوق ہیں سامنے ہیں

دیدار خداوندی ان آنکھوں  
 سے ممکن ہے۔

و اگر چہ خداوندی آنکھوں  
 سے ہیں

اور پھر مکان سے اور حقیقت سے منزہ ہیں تو خدا ہے کریم تو خالق ہے اگر سامنے ہو  
اور پھر مکان اور حقیقت سے منزہ ہو تو کیا عجب اس سے یہ ثابت ہوا کہ عالم کو سبوحہ سے  
لحاظ کیجیے کہین نہ کہین اوسکا سلسلہ منقطع ہو جاتا ہے مکان کی رو سے دیکھیے تو جو  
اس قسم کی مخلوقات ہیں سب مکان کے محتاج ہیں ہر مکان مکان کی محتاجات  
نہیں اور زمان کی رو سے دیکھیے تو سب اس قسم کی چیزیں زمان کی محتاج ہیں ہر زمانہ زمانہ کا محتاج  
نہیں علیٰ ہذا القیاس گرمی کے لیے کوئی گرمی نہیں اور سردی کے لیے کوئی سردی نہیں ایسی ہی ہیں  
سچہتا چاہیے کہ خدا کے لیے کوئی خدا نہیں اور طبع ان سب باتوں کی یہ ہو کہ جو چیز اصل سے زائد ہوتی ہے وہ  
دوسرے کی احتیاج ہوا کرتی ہے جو ہم کی حقیقت کے مکان اور زبان زائد ہیں سو اسکی احتیاج ہوتی ہے اور  
وہ دونوں اپنی اصل سے زیادہ نہیں جو یہ مکان اور زمانہ کے محتاج ہوتے ہیں اس  
ہم یوں قیاس کرتے ہیں کہ تمام عالم کے وجود کا سلسلہ ابھی کسی ایک ہی پر منقطع ہوتا  
ہے کہ یہ سب اس کے وجود میں محتاج ہیں اور اوسکا وجود پاک ان سب کو محیط ہے  
اور وہ اصل وجود ہے کیونکہ عالم کا وجود اسکی اصل اور حقیقت سے زیادہ ہے مثلاً  
آدمی اسکی آدمیت اور پیر ہے اور اوسکا وجود اور چیز و زمانہ ہمیشہ سے رہتا اور  
پھر کبھی معدوم نہ رہتا کیونکہ اگر یہ عین وجود ہوتا تو جیسے زمانے کے زمانے نہولے اور  
مکان کے مکان نہولے کے کوئی معنی نہیں ایسے ہی اسکے بھی وجود نہولنے یعنی معدوم  
ہونے کے کوئی معنی نہولنے مثال واضح اسکی یہ ہے کہ نور اپنے آپ منور ہے اور اورونکو  
منور کرتا ہے ایسے ہی خداوند کریم اپنے آپ خود موجود ہے اور اورون کو خود موجود  
کر دیتا ہے اسکے بعد ہوا اور بھی ایک لطیفہ معلوم ہوا کہ مخلوقات ہیں جو کمالات ہونگے  
وہ سب خداوند کریم میں ہونے چاہیں مثلاً بندے میں دیکھنے اور سننے اور بولنے کا  
کمال ہے اور قدرت اور اختیار اور ارادہ اور صبر اور تحمل اور رحمت اور سخاوت  
وغیرہ سب باتفاق کمال اور خوبی سمجھے ہیں پائے جاتے ہیں اور یہ سب کے سب

عالم مسعودی  
سیدین اویس

بقاعدہ علیہ جوہر اصل کتاب  
برادر حسین دوسری کتاب

بسم الله الرحمن الرحيم  
الحمد لله رب العالمين  
والصلاة والسلام على  
سيدنا محمد وآله الطيبين  
الطاهرين



آدمی کی اصل اور انسانیت کے معنی سے افز و چیرین ہیں تو موافق قاعدہ مذکور کے کہیں اور سے آئے ہونگے اور اسمیں اصلی ہونگے جیسا نور میں نور اصلی ہے اور اور دن میں نور کے سبب روشنی آگئی ہے سو ایسی چیزیں سو اسے کمالات خداوندی کے اور کیا ہونگی اور یہ بات ویسے بھی ظاہر ہے کہونکہ جو چیز اپنے پاس نہیں ہوتی وہ دوسرے دیکھتے ہیں دیکھتے ہیں لاجرم جو کمالات مخلوقات میں ہیں وہ سب خالق میں ہونگے مثلاً نور آفتاب کہ یہ ایک سال اور خوبی ہے اور یہ کمال آدھ کا سب اہل مذہب اور سب اہل عقل کے نزدیک اصلی اور ذاتی نہیں کیونکہ مخلوق ہے اور مخلوقات میں کوئی کمال اصلی نہیں خالق کے دیے ہوئے ہیں اگرچہ نسبت اور اشیا کے جو اس سے منور ہوتے ہیں اصلی ہے تو اس صورت میں بیشک خدا کی طرف سے ایسے بلا ہونگا اور جب خداوند کریم سے بلا تو اسمیں نور پہلے سے ہوگا اس مثال سے ایک عمدہ بات شکل آتی یعنی جو اشیا کہ قابل دیکھنے کے ہیں نظر آتے ہیں نور آفتاب وغیرہ کے محتاج ہیں اگر بالکل اندھیرا ہو تو کوئی چیز نظر نہ آئے پر آفتاب مثلاً اپنے نظر آئے ہیں کسی اور آفتاب یا چراغ وغیرہ کا محتاج نہیں کیونکہ آفتاب کا نور نسبت در و دیوار وغیرہ کے اصلی ہے اور در و دیوار زمین و آسمان کی روشنی یعنی دھوپ یا جتنا کچھ چاندنا ہو وہ آفتاب کا طفیل ہے تو جس خدا کا نور آفتاب سے بھی زیادہ اصلی ہے وہ اپنے نظر آئے ہیں کسی اور کے نور کا محتاج نہ ہوگا بلکہ آفتاب سے بھی زیادہ نظر آئے گا اس تقریر سے اہل فہم کو واضح ہو گیا ہوگا کہ دیکھنے کے لیے جو روش طین مشہور ہیں آپ تو سامنے کے مکان یعنی چھت میں ہونا دوسرے نور آفتاب وغیرہ کا یہ دونوں نہیں اشیا کے دیکھنے کے لیے ضرور ہیں کہ جو مکانی ہیں اور اصل سے نورانی نہیں اور بعد غور کے معلوم ہوتا ہے کہ یہ دونوں مشہور طین اُن اشیا سے مذکورہ ہیں بھی اُن کے دکھائی دینے کی شرطیں ہیں دیکھنے والے کے دیکھنے کی شرطیں نہیں چونکہ خداوند کریم

اس تقریر سے واضح ہو گیا کہ دیکھنے والے کو نظر آنا اور نور آفتاب ہونا شرطیں ہیں کیونکہ

سکان کے احاطے میں نہیں بلکہ مکان ہی اُسکے احاطے میں ہو اور اپنی ذات سے نورانی ہو  
تو اُسکے دیدار کے لیے بشرطین کرنی اور پھر اسوجہ سے کہ ان شرطوں کا وجود خدا کی ذات  
میں محال ہے اُسکے دیدار کو محال کہنا سخت کج فہمی اور گستاخی کی بات ہے ایسے لوگوں سے  
کچھ عجیب نہیں کہ خدا کے دیدار کے محال ہونے کے بیچ میں خدا کے بیٹا ہونے سے بھی انکار  
کر بیٹھیں بلکہ محال کہنے لگیں کیونکہ جب دیکھنے کے لیے ضرور ہوا کہ دیکھنے والے کا اور جسکو  
دیکھنا ہے آئنا سا منسا ہی ہو اگر سے اور سامنے ہونے کے یہ معنی ہوئے کہ جسکو دیکھنا ہو وہ  
سامنے کے مکان میں ہو تو اسصورت میں لازم ہوا کہ دیکھنے والا اُسکے سامنے کے مکان  
ہو جسکو دیکھنا ہے کیونکہ آئینے سامنے ہونا اور آگے پیچھے ہونا اور دائیں بائیں ہونا اور اوپر  
نیچے ہونا تو دونوں ہی طرے سے ہوتا ہے اسصورت میں خدا کا بصیر ہونا بجز اسکے نہیں  
ہو سکتا کہ ہمارے تمہارے سامنے کے مکان میں ہو اور چونکہ خداوند کریم کا ہماری تمہاری  
کسی مکان میں ہونا محال ہے تو اُن لوگوں کے نزدیک بصیر ہونا آپ محال ہے ایسی  
بات اور نہیں لوگوں سے ہو سکتی ہے جو مخلوقات کو خدا سے افضل بتلا میں ایسے لوگ  
خدا کو اگر نفوذ باللہ منہا نابینا بتلا میں تو ہوں بھی کچھ شکایت نہیں مگر یہ بات اور واضح  
ہو چکی ہے کہ جو کمالات مخلوقات میں متفرق ہیں وہ سب خالق میں ہوئے چاہیں سو  
خدا کا بصیر ہونا ضروری ہے بلکہ اب ہم یوں کہتے ہیں کہ اُسکے کمالات کچھ وہی نہیں جو  
مخلوقات میں منتشر ہیں اُسکے کمالات توحید و بے پایان بے کم و کیف ہیں جیسے اُسکی  
ذات بے پیر و بے پایان اور بے کم و کیف ہے اُسکی ذات کے بے پایان وغیرہ ہو چکی تو دلیل  
یہ ہے کہ اگر وہ کسی حد کے قابو میں آجائے یا کم و کیف اُسکا احاطہ کر لے تو خداوند کریم  
خدا کا ہے کا ہوا وہ حد اور وہ کم و کیف ہے خدا اٹھری اور اُسکے کمالات بے حد و  
بے پایان اور بے کم و کیف ہونے کے جدی جدی کی بھی اور مجموعہ کی بھی قطع نظر اُسکے  
کہ اور کسی چیز کا کیا مقدار کہ خدا کے اوصاف کو قابو میں لے آئے پھر وہ خدا کے

کمالات خداوندی جلال و  
جلال و جلال و جلال و جلال  
جلیل و جلیل و جلیل و جلیل  
جلیل و جلیل و جلیل و جلیل

کمالات ہی کیا ہے ایسا یہ بھی وجہ ہے کہ ہم بنی آدم وغیرہ میں دیکھتے ہیں کہ مناسب  
 اعضا کے لیے خوبی جملہ لوازم حسن و جمال بدن کی ہے یہ ضرورت ہے کہ عیسا بدن ہو ویسے  
 ہی اعضا ہوئے چاہیں ایسی ہی خوبی روح کے لیے مناسب کمالات یعنی اُن کمالات  
 کا ہونا چاہیے جو اُس روح کے مناسب ہوں اور وہ بھی پوری پوری اگر انسان  
 کی روح میں بیٹھے کمالات انسانی نہ ہوں یا ہوں تو پورے پورے نہ ہوں تو اُس سے  
 کوئی خوب نہیں سمجھتا اس لیے عالم علم سخاوت مروت شجاعت وغیرہ کی سب تعریف کرتے ہیں  
 اور اگر کوئی اخلاق میں مثل کئے کے اور جہل میں مثل گائیکے ہو مثلاً تو اُس سے گنا اور کتنا  
 ہی کہیں گے جب یہ بات قرار پائی تو ذات بجد و بے پایاں کے مناسب کمالات بھی بے حد و  
 بے پایاں ہی ہونے چاہیے ورنہ تو بات خداوند کریم کچھ قابل تعریف نہ ہوگا مگر بلی و  
 اس کے کہ ہمارے کمالات ذاتی مثل بنیائی و شوقائی وغیرہ کے ہمارے پیدا کیے ہوئے نہیں  
 اُس کے کمالات اور صفات کو ہم یوں کہتے ہیں کہ اُس کے پیدا کیے ہوئے نہیں ورنہ قطع نظر  
 اس کے کہ در صورت مخلوق ہونے آن کمالات کے خداوند کریم کا جاہل ہونا اور اندھا ہونا  
 مثلاً پہلے پیدا کرنے علم اور لبس کے لازم آئیگا اور یہ محال ہے کیونکہ یہ عیب ہیں اور عیب کا  
 ذات خداوندی کے پاس بچسکا ناممکن نہیں یہ بات دل سے بھی تو مہنت مایہ تقریر ساقی  
 غلط ہے کیونکہ ثابت ہو چکا ہے کہ خالق میں اُسیات کا ہونا ضرور چاہیے جسے پیدا کرتا ہو  
 سو اگر کمالات خداوندی کوئی اُن مخلوق بھی بتلائے تب بھی پہلے سے اُس میں یہ کمالات  
 ہونگے ہمارا مطلب بہر طور ثابت ہو گیا ہواں اگر چند خدشے بہت مشکل ہیں آئے خدا ہی  
 حل کرے تو حل ہوں بہر حال بنام خدا اُن کو لکھتا ہوں اور فطر ہوں کہ اُن کا جواب یا  
 کو کچھ حقیقت الامر ہو سکا نہ ہو جاوے اور خداوند کریم اس مشکل سے نجات دے اور  
 یہ حارہ بتلائے اول تو یہ کہ کمالات خداوندی اگر مخلوق خدا ہونگے تو خود بے کیسے  
 موجود کیسے موجود ہونگے اس صورت میں لازم ہے کہ اُن کو بھی خدا کہیں کیونکہ خدا کے

در اوصاف خداوندی  
 یا بچہ و بچہ نہیں

یا بچہ و بچہ نہیں  
 یا بچہ و بچہ نہیں



یہی معنی ہیں کہ خود موجود ہو اور جب کمالات خداوندی جو ہے انہما این خدا شہرے  
 نولا انتہا ہی خدا بھی ہوئے اس صورت میں توحید پر پناہ ہے کمالانکہ بڑی و حرم و حاکم  
 سے پہلے توحید ہی کہ ثابت کیا ہے اور دوسرا اندیشہ یہ ہے کہ تقریر سابق سے کچھ ایسا  
 مفہوم ہوتا ہے کہ خداوند کریم تمام عالم کو محیط ہے سو اول تو یہی تعبیر میں نہیں آتا کیونکہ محیط  
 ہونے کے تو بتایا ہے یہ معنی ہیں کہ خداوند کریم عالم کا مرکز ہے اور عالم اس کے اندر ہو اور  
 یہ کیونکہ ہو سکے غلط مفروضات ہونا اجسام کا کام ہے اور خداوند کریم جسم ہونے سے منزہ ہے  
 پھر اگر محیط ہو تو کیا وجہ کہ دیکھنا اس کا کچھ محال بھی نہیں چنانچہ بھی ثابت ہوا ہے اور  
 سب کو چاروں طرف سے محیط ہی ہے اور پھر نظر نہیں آتا ایسی صورت میں تو لازم تھا کہ جب  
 آنکہ اوٹھا کر دیکھا کرتے خدا کو دیکھ لیا کرتے تیسرا اندیشہ یہ ہے کہ جب کمالات اور صفات  
 خداوندی مخلوق ہوئے اور اونکا وجود ہمیشہ ہمیشہ سے ہوا تو لازم آئے گا کہ پیدا کرنا اور رزق  
 دینا اور رحم فرمانا اور بولنا وغیرہ یہ سب ہمیشہ سے ہوں اور یہ ہرگز سمجھ میں نہیں آتا کیونکہ  
 پیدا کرنے یا رحم فرمانے وغیرہ کے واسطے تو ضرور ہے تو ایک پیدا کرنے والا اور رحم کرنے والا  
 وغیرہ ہو دوسرا وہ کہ جس کو پیدا کیا اور جس پر رحم فرمایا سو اگر پیدا کرنا اور رحم کرنا وغیرہ  
 قدیمی ہوتے تو ہم جو اس کے پیدا کیے ہوئے اور مورد لطف و رحم ہیں ہم بھی قدیم سے ہوتے  
 ان سب باتوں میں سے کلام خداوندی اگر قدیمی ہو تو ماسوا اسکے کہ جس سے کلام کیا  
 اونکا قدیمی ہونا چاہیے اور یہ محال ہے کیونکہ خدا کے سوا کوئی ہو سب مخلوق ہیں اور  
 مخلوق کے لیے ضرور ہے کہ خالق سے پیچھے ہو ایک بڑی دشواری یہ پیش آئیگی کہ کلام تو  
 ادھر کلام سے فارغ ہوئے اور ہر معدوم ہو گئے اور معدوم ہو جانا مخلوقات کی شان سے  
 ہے جب وہ مخلوق ہی نہیں تو یہ بات کیونکر بنے گی چوتھا اندیشہ یہ ہے کہ مخلوقات میں ہم  
 دیکھتے ہیں کہ بعضی بعضی بڑی صفتیں بھی ہیں بلکہ اکثر وہ بڑی ہی ہیں یعنی وہ شان  
 خداوندی کے لائق نہیں اور وہ بھی مثل اچھے اوصاف کے اصلی اور ذاتی نہیں

دوسرا اندیشہ

تیسرا اندیشہ

چوتھا اندیشہ

اور انکی اصل سے زیادہ این تو وہ بھی مثل تہ پر ساق کے خدا ہی کے کہہ سکتے ہوئے  
 اور خدا میں بھی ہوئے چاہیں اور یہ کہو تو ہوسکتے کہ خدا میں بڑا کیاں ہے ت ان چاہے  
 خدا شون کے بہت گہرا یا دل ناوا ان سب بہت پارا یا تو ہے اور کسو بھی بھرا سیکے کہنا نہ  
 حقیقی سے الہی کی کہ اتنی تو سب نیاب و بدلی وہ تمام فرماتا ہے اور ہر اچھے برے کی  
 حاجت بر لاتا ہے ان مضامین ہا ایک بن میری مولیٰ عقل یہ نہیں کرتی جتنا کہ  
 دور میں فیض ربانی میری آنکھ سے نہ لگے ان باتوں کی حقیقت مجھ کو معلوم نہو گی سو قربان  
 جائیے اپنے خدا سے بے نیاز کے کہ تمہارے ہمارے کی دعا قبول فرمائی جو خود بخود قلم و شمشیر کی  
 ہی بن آئی اور دل میں یہ سمائی کہ نشان ان خدائوں کا فقط اتنی بات ہے کہ خدا کی اور  
 کو اپنی ذات پر اور خدا کی صفات کو اپنی صفات پر قیاس کر لیا ہے اور یہ سخت ناوانی  
 کی بات ہے ہر جگہ مخلوق کو بھی مخلوق پر قیاس نہیں کر سکتے خالق تو درکنار پشاپ کو پشاپ  
 پر بدبو وغیرہ میں قیاس کر سکتے ہیں پھر گلاب کو پشاپ پر قیاس نہیں کر سکتے مردہ کو مردہ پر  
 جیس و حرکت پڑے رہنے میں قیاس کر سکتے ہیں ہر زندہ کہ مردہ پر قیاس نہیں کر سکتے  
 اندھیری کو اندھیری پر رنگ و روپ شکل و صورت کے نہ معلوم ہونے میں قیاس کر سکتے ہیں  
 ہر نور کو اندھیرے پر اس بات میں قبول نہیں کر سکتے مجنون کا مجنون پر حرکات بیہودہ میں  
 قیاس کر سکتے ہیں ہر عاقل کو مجنون پر قیاس نہیں کر سکتے الغرض کہاں تاک گناہوں  
 آنکھ چاہیے ایسی مثالوں سے عالم بھرا ہوا ہے قیاس و مان جاری ہوتا ہے جہاں کسب طرا  
 کی مشابہت ہو مخلوقات کو خدا سے مثل تہ کہ مشابہت نہیں اگر جو د علم و حیات وغیرہ  
 میں کچھ مشابہت ہے بھی تو وہ بھی براہ نام سے حقیقت میں اس سن سے بھی کم ہے کہ دلو  
 زمین کی روشنی اور چمک کو آفتاب کی روشنی اور چمک کے ساتھ ایک مشابہت ہو سو  
 وہ بھی سب جانتے ہیں کہ آفتاب ہی کا ہے تو وہ ہے ورنہ اصل میں زمین کو آفتاب سے اتنی  
 بھی مشابہت نہیں اور وہ سب کسب جو ایک مشابہت حاصل ہوتی ہے سو کھنڈی کو

چند چیزیں

در نہ زمین کی چمک گنجا اور آفتاب کا نور گنجا چونکہ آفتاب سے اور عالم کا منور ہونا خداوند کرم  
 سے اور موجودات کے موجود ہونے پر نہ الجھتا بلکہ اس سے اور ایک مثال عمدہ ہے تو ہم یوں  
 کہتے ہیں کہ جیسے اشیاء منورہ ہیں آفتاب کا کوئی ثانی نہیں ایسے ہی موجودات ہیں خدا کا  
 کوئی ثانی نہیں اور اسی مثال کے وسیلے سے ہم کو یہ بھی معلوم ہوا کہ جیسے آفتاب کا نور  
 تو اندر ہی سے نکلا ہوتا ہے اور ستاروں کے نور کو محو کر دیتا ہے یہاں تک کہ باوجود ہونے کے  
 دیکھو اس کے سامنے نظر نہیں آتی اور ایسی کوئی چیز نہیں جو آفتاب کے نور کو محو کر دے یا مثل  
 اندر ہی سے نکلتا ہو اور دوسرے ایسے ہی خداوند کریم کے وجود کے سامنے کسی کا وجود چمک  
 سکتی نہیں رکھتا وہ اگر بجلی فرمائے تو سب موجودات موجود رہیں اور پھر محو ہو جائیں  
 اور ایسے ہی وہ عدم کو مٹا دے ہو پر اس کا کوئی محو کر دینے والا یا مٹا دینے والا نہیں باقی  
 اگر کسی کے دل میں یہ شبہ گذرے کہ اندھیرا بھی تو چاندنی کو مٹا دیتا ہے ایسا ہی عدم وجود کو  
 مٹا دے ہے تو یہ شبہ بسبب کم فہمی کے پیدا ہوتا ہے مٹا دینے کے تو یہ معنی ہیں کہ ایک چیز اپنی  
 جگہ قائم رہے پھر دوسری چیز اس کو کھو دے اور معدوم کر دے نہ یہ کہ ایک جگہ سے دوسری جگہ  
 چلی جائے سو اندھیرا اگر کسی مکان میں ہو اور وہاں انگریزی یا اسلامی سے مثلاً  
 آگ روشن کر لیجیے تو وہ اندھیرا وہیں کا وہیں معدوم ہو جائے اور اوپر کہیں نہیں  
 چلا جاتا البتہ جب چراغ وغیرہ کو ایک مکان سے اٹھا لیجیے اور چاندنا دوسری جگہ چلا جا  
 یا چراغ گل کر دیجیے تو نیچے سے اندھیرا نکل آتا ہے پر ایسا نہیں ہوتا کہ چاندنا وہیں کا وہیں  
 رہے یعنی چراغ وغیرہ روشن رہے اور پھر اندھیرا آجائے اور لم اسکی یہ ہے کہ چاندنا ایک شے  
 موجود ہے اور اندھیرا نور کے نہ ہونے کو کہتے ہیں چنانچہ ظاہر ہے القصد جیسے خداوند کریم کا  
 کوئی مماثل بھی نہیں ایسا ہی کوئی مقابل بھی نہیں اسی لیے نہ بالکل خدا کو کسی دوسرے  
 پر یا کسی دوسرے کو خدا پر کسی بات میں قیاس کر سکتے ہیں نہ ایسے قیاس سے انکار  
 کر سکتے ہیں کہ جسکی وجہ سے مخلوقات اور مخلوقات کے کمالات کا خداوند کریم اور خداوند کرم



کے کمالات کا پر تو وہ ہونا بھی سلسلہ ہو جائے نہیں تو مخلوقات مخلوقات نہ ہیں بلکہ خدا  
 کے مقابل کے دوسرے اور خدا ہو جائیگا مان مخلوقات کو اپنے خالق سے اور ان کے اوصاف  
 کو ان کے اوصاف سے ایک بعید سی مناسبت پہنچانے مثال سابق سے واضح ہو چکا آپ  
 لازم یہ ہے کہ شرح اس اجمال کی ایسی طرح کہ جس سے جوابات خدشات مذکورہ سے تحصیل  
 و ترتیب معلوم ہو جائیں بیان کرنی چاہیے مشفق من اول تو ہمارے تمہارے اوصاف کا  
 وہ وہ ہمارے تمہارے وجود کے سوا نہیں ورنہ ہمارے اوصاف کیوں کہلائے بلکہ مثل اور  
 اشیا کے وہ بھی ایک جدی چیز ہوتے جیسا درود یوار کو سمجھئے کچھ علاقہ نہیں ایسا ہی انکو  
 بھی سمجھئے کچھ علاقہ نہ ہوتا بلکہ ایک وجود سب کو گھیسے ہوئے ہے ایسی ہی صفات خداوندی  
 کو سمجھنا چاہیے گو بے انتہا ہوں پر ایک وجود سب کو گھیسے ہوئے ہے مان اتنا فرق ہے کہ  
 ہم تم میں نہ ہماری ذات ہمارے اوصاف کو لیے ہوئے اور گھیسے ہوئے ہے اور اسی لیے  
 کہا کرتے ہیں فلاں شخص میں یہ وصف ہے اور یوں نہیں کہا کرتے کہ فلاں وصف میں  
 وہ شخص ہے اور ان سب کو وجود محیط ہے پناچہ کہا کرتے ہیں کہ فلاں شخص یا فلاں بات وہ  
 میں آئے اور یوں نہیں کہا کرتے کہ وجود فلاں شخص یا فلاں بات میں آیا اور خداوند کریم  
 کی ذات بابرکات اس کے اوصاف کو محیط ہے پر اس کی ذات کو کوئی اور جو خارجی محیط  
 نہیں بلکہ وہ خود وجود کی اصل ہے اُسی کا وجود اور وہ کو محیط ہے جیسے آفتاب کو  
 کسی کا نور نہیں پہونچا بلکہ اُس میں سے نور نکلتا ہے اور اور وہ کو پہونچتا ہے اصل  
 کہ خداون کا متعدد ہونا بیشک محال پر خداون کے متعدد ہونے کے یہ معنی ہیں کہ ہر کوئی  
 اپنا جدا وجود رکھتا ہو سو یہ بات صفات خداوندی میں اگرچہ وہ مثل ذات خداوندی  
 کے قدری ہوں ہرگز نہیں ان سب کا ایک ہی وجود ہے بایں کہیے کہ بسا اوقات  
 ایک ہی ذات ہوتی ہے کہ بلحاظ اشیا کے متعدد وہ کے اُس کے ہزاروں لقب ہوتے ہیں  
 مثلاً ایک آدمی کسی کا باپ اور کسی کا بھائی اور کسی کی نسبت خداوند اور کسی کا چچا

اور یہی ہے کہ خداوند  
 کے لئے ہر نام کا  
 ایک ہی ذات ہے

بے تعدد ہونا جواب

کسی کا محتاج کہلاتا ہے اور پھر بھی اُس کے ایک ہونے میں فرق نہیں آتا ایک کا ایک ہی رہتا ہے ایک کے بہت نہیں ہو جاتے جب مخلوقات میں باوجود کثافت کے یہ بات ہے تو خداوند کریم جو بدرجہ اتم لطیف ہے، اوس میں کیونکر یہ بات جائز ہو کیونکہ کثیف چیزوں میں نسبت لطیف کے تعدد اور مغالرت زیادہ ہوتی ہے ظاہر ہے کہ مائع اور چیز ہے اور پانیوں اور چیز باہمہ روح وہی ایک ہے چنانچہ عقل والے سب جانتے ہیں اور دیوانوں سے کلام نہیں وجہ اسکی بجز اس کے اور کچھ نہیں کہ جسم کثیف ہے اور روح لطیف حاصل اس تقریر کا یہ نکلا کہ وہی ایک ذات خداوندی ہے کہ کسی وجہ سے وہ خالق ہے اور کسی وجہ سے وہ رازق ہے علیٰ ہذا القیاس غرض بند و بختی سی ذات و صفات نہیں یا یوں سمجھئے کہ آفتاب وقت طلوع کے بڑا نظر آتا ہے اور سورج مثل انگارے کے اور بے شعاع معلوم ہوتا ہے اور جب بلند ہوتا ہے تب سفید اور چھوٹا اور با شعاع ہو جاتا ہے اور پھر قریب غروب کے زرد بن جاتا ہے ان سب صورتوں میں یونہی کہتے ہیں کہ آفتاب کو دیکھا حاصل جیسے آفتاب باوجودے کہ سب بالیقین جانتے ہیں کہ اوسکا کوئی رنگ تعین ہے اور پھر مختلف رنگوں میں جلوہ گر ہوتا ہے اور طرح طرح سے تجلی کرتا ہے ایسے ہی خداوند کریم بھی ایک ذات واحد ہی ہو کہ اسمیں اصلاً تعدد نہ ہو پر تجلیات متعدد ہو رہکتا ہو اور اُن تجلیات سے کام صفات کا نکلتا ہو اس تقریر کا حاصل یہ ہو گا کہ تجلیات مختلفہ باعث ہم تم میں صفات اور کمالات مختلف پیدا ہو گئے ہیں ورنہ حقیقت میں ایک ہی ذات کا فیض ہے اور ایک جیسے کچھ متعدد تجلیوں اور مختلف فیض سانی کی واضح مثال یہ ہے کہ شمع کو ایسی لالٹین میں شعلہ کیجئے کہ جسکے چاروں آئینے مختلف رنگ کے ہوں پھر ہر طرف سے جدی نظر ڈالئے تو بیشک شمع ہر طرف میں ایک جدے ڈھنگ سے جلوہ گر نظر آئے گی اور چاند ناہیں جو اوسکا فیض ہے ہر طرف میں جدی ہی طرح کا ہو گا اس مثال سے ایک عمدہ بات نکل آئی وہ یہ ہے کہ صفات باری تعالیٰ ذات باری تعالیٰ سے ایسی نسبت رکھتے ہیں کہ نہ اُن کو عین ذات

اس مثال کی سی بات بھی کہ صفات باری تعالیٰ کو عین ذات کہہ سکتے ہیں اور وہ عین ذات ہے

کہ کہیں نہ غیر ذات اس لیے کہ شمع جو سیر بائیں رخ وغیرہ آئینوں کو نظر آتی ہے تو بیشک  
اُس رنگ پر نہیں ہوتی جو اُس کا رنگ اصلی ہے بلکہ سرخی مائل یا سبزی مائل اُس کا  
رنگ ہوتا ہے تو سویدہ سے چہرہ کہنے کی حیرات نہیں ہو سکتی اور چونکہ ہم یقیناً جانتے ہیں کہ  
آئینہ میں جو شمع ہے وہی نظر آتی ہے اور وہ بدستور بر حال خود ہے کچھ آئینہ کا رنگ  
نکثر شمع سے لاحق نہیں ہو گیا اور یہ نہیں کہ وہ پردے میں ہو گئی ہے اور دوسرے کوئی  
اور کسی نے روشن کر دی ہے اور وہ نظر نہیں آتی ہے اسی لیے اُس کو غیر نہیں کہا جاتا  
اگر اس مثال میں کسی کو یہ شبہ ہو کہ شمع جو سرخ آئینہ میں گواہے رنگ اصلی کی نسبت  
فی الجملہ سرخ نظر آتی ہے تو وہ فقط ایک خیال ہی خیال ہے ورنہ حقیقت میں شمع ہی  
میں پیدا ہوتا جیسے صفات حقیقت میں ذات کے ساتھ لگے ہوئے ہوتے ہیں تو جو ایسا  
اول تو یہ ہے کہ سرخ یا سبز چیز اُس کو کہتے ہیں کہ سرخ یا سبز معلوم ہوا و اگر ہم تسلیم کریں کہ  
شمع کا رنگ جو سرخ آئینہ وغیرہ میں نظر آتا ہے ایک خیال ہی خیال ہے اُس کا کچھ نہ  
وجود نہیں تو اُس کے یہ معنی ہونے کہ ایسا وجود نہیں جیسا شمع کے اصلی رنگ کا سوا اسکے  
ہم بھی قائل نہیں اور یہ معنی تو نہیں کہ کسی طرح کا بھی وجود نہیں کیونکہ معلوم ہوتا ہے  
بیٹھے کھڑے ہونے وغیرہ کے بے وجود کے نہیں ہو سکتا کسی طرح کا وجود ہی اصلی ہو یا خیالی  
اگر کسی آدمی کا وجود اصلی ہو گا تو اُس کا بیٹھنا اُٹھنا بھی اصلی ہو گا اگر خیالی ہو گا تو بیٹھا  
اُٹھنا بھی خیالی ہو گا علیٰ اہل القیاس صفات خداوندی کو سمجھو کہ اُن کا وجود بھی مثل  
ذات خداوندی کے اصلی نہیں خیالی ہی پروردگار خداوندی کا خیالی وجود بھی ہمارے  
تمہارے اصلی وجود سے بھی نہار و ندرجہ اصلی ہو گا تقسیم کے لیے دو مثالیں مبروض ہیں  
پہلے لکھا ہے کہ اگر اول تو یہ کہ اگر کوئی شخص کسی سے کمتر ملازمان بادشاہی میں سے  
بادشاہ کو مع ملازمن کے خواب میں دیکھے تو وہ خواب کا بادشاہ گو بادشاہ ہے پر  
اس ملازم کا ایک خیال ہے اس خیال کا وجود خیالی دارے کے وجود کو نہیں پہنچتا



دوست یہ کہ لاکھ کو دو لاکھ سے وہ نسبت ہے جو ایک کو دوسے سے سو اس مثال میں اگرچہ  
 لاکھ ایک کے مقابلے میں ہے پر ہزاروں درجہ اوس سے بڑا ہوا ہے بلکہ اوس دوسے بھی جو کہ  
 دو لاکھ کے ہم پلہ ہے الحاصل صفات خداوندی مثال مرقومہ بالا میں اگرچہ شمع کے خیالی  
 رنگ کے مقابلے میں ہے پر اوس کے اصل رنگ کے وجود سے اونکا وجود ہزاروں درجہ زیادہ  
 ہے مع ہذا اگر کسی کو بسبب کج فہمی کے صفات خداوندی کا مثال مرقومہ بالا پر مطابق کرنا  
 دشوار ہوا اور وہ غلجان جسکے رفع کے لیے ہم نے اتنا کلام کو دراز کیا ہے باقی رہی تو دوسری  
 مثال جس سے صفات خداوندی کا بہ نسبت ذات خداوندی کے نہ عین ہونا اور نہ غیر ہونا  
 روشن ہو جائے پسین کرتا ہوں آفتاب کو غلظت و اسے یوں کہتے ہیں کہ ایک گروہ یعنی  
 گروہ ہے حالانکہ ایک دائرہ مسطح یعنی چکی کا سا پاٹ نظر آتا ہے اب میں کہتا ہوں کہ علم و لائق  
 بات تو باون تو لے پاؤرتی کی ہوتی ہے جاہلون کو لازم ہے کہ اوسکو تسلیم ہی کریں پس  
 در صورت تسلیم کرنے نسبت کے کہ آفتاب گولہ کی شکل ہے اس شکل کو جو ہکو لگو نظر آتی ہے  
 یعنی دائرہ مسطح نہ عین آفتاب کہہ سکتے ہیں اور نہ غیر حیاچہ ظاہر ہے اب بس کیجیے کہ بات دور  
 جا پڑی اور مقصد یعنی جواب خدا شدہ اول کا بھی بخوبی حاصل ہو گیا اور اگر کوئی اب بھی سمجھے  
 تو اوس سے خدا سمجھے مگر اتنی بات یاد رہے کہ جواب کی کل تین تقریریں ہوئیں جنکا حاصل  
 ظاہر میں ایک دوسرے کے کچھ معارض معلوم ہوتا ہے کیونکہ تقریر اول سے یوں معلوم ہوتا ہے  
 کہ صفات اور ہین اور ذات اور تقریر اوسط سے یوں واضح ہوتا ہے کہ ذات ہی صفات کا  
 گام دے ہے یعنی صفات عین ذات ہیں اور تقریر اخیر سے کچھ ایسا ثابت ہوتا ہے کہ صفات کو  
 نہ کہہ سکیں نہ غیر مگر حقیقت میں کچھ معارض نہیں مرجع اول اور اخیر کا بھی اوسط ہی  
 طرف سے ذکی اطلع آپ سمجھ لینگے میرے بیان کی کچھ حاجت نہیں مقصد اصلی ہاتھ سے  
 چھوڑا جاتا ہے ورنہ میں ہی بیان کرتا تسبیح ہے کہ کچھ ضرورت تھی نہیں کیونکہ اگر کسی کو  
 تقریرات مذکورہ میں معارض معلوم ہو سکے اوسے اختیار ہے انہیں سے جو پسند آئے

جواب کی تین تقریریں جو تین ہین اول ہی ذات و صفات ہیں

تقریر سوم ہوتا ہے اور دوسری میں عین ہوتا اور تیسری میں عین  
 ہوتا اور طبع ہوتا مگر حقیقت میں کچھ معارض نہیں

اپنا اعتقاد جماعے اب لازم ہے کہ دوسرے خدائے کا بھی حتیٰ المندر و روگ مناسب جناب من  
 فرما کہ ان اور ہر کوئی جیسے اور سننے کہ یہ کلمہ کیا عرض کرتا ہے دوسرے خدائے میں بھی وہی بات  
 ہے کہ خداوند کریم کی موجودات کے احاطہ کرنے کو اجماع کے احاطے پر قیاس کر لیا ہے جیسا کہ خد  
 اول میں صفات باری تعالیٰ کو صفات مخلوقات پر قیاس کر لیا ہے سو یہ وہی ہے ہی عرض کر چکا ہے  
 کہ یہ قیاس مطلب قیاس کے لئے بھلتی جا رہی ہے اور یہاں زمین و آسمان سے بھی زیادہ فرق ہے  
 خدا تعالیٰ کیا اور مخلوقات کیا مگر اب مناسب ہے کہ اس بات کو کھول کر بیان کرو ان جناب من  
 محیط ہونے کے یہی معنی نہیں کہ ایک جسم کسی جسم کو محیط ہو بلکہ احاطہ بہت قسم کا ہوتا ہے ایک تو  
 احاطہ جسم کا جسم کو اور اس کے رنگ وغیرہ عوارض کو دوسرا احاطہ کرنا سطح کا جسم وغیرہ کو  
 تیسرا احاطہ کرنا خط کا سطح کو چوتھا احاطہ کرنا مکان کا جسم وغیرہ کو پانچواں احاطہ کرنا زمانے  
 کا اجسام حرکات سکونات وغیرہ کو چھٹا احاطہ کرنا روح کا جسم کو ساتویں احاطہ کرنا وجود کا  
 شے وغیرہ موجود کو آٹھواں احاطہ کرنا قدرت کا اُن اشیاء کو جن پر قدرت ہوتی ہے چنانچہ  
 بولا کرتے ہیں کہ فلانی چیز میری قدرت اور طاقت سے باہر ہے سو اس بات سے مقلون کے  
 نزدیک بجز احاطے کے اور کیا معنی سمجھتے ہیں آئے ہیں نوپن احاطہ کرنا عقل کا معادلات کو سب  
 بولتے ہیں کہ یہ بات عقل میں آتی ہے یہ نہیں آتی اور عقل کے احاطے کی تین شرح کرتا ہر کیا کرنا  
 کہ جگہ تنگ اور وقت تنگ اصل مطلب بہت وسیع ہونی کہ ماتحت سے چھوٹ گیا ناچار اتنے ہی  
 پر اکتفا کرنا ہوں دسویں احاطہ کرنا مکان کا اشیاء ممکنہ کو سب کہا کرتے ہیں کہ یہ بات  
 امکان میں ہے۔ امکان سے خارج سے باقی اور یہی اقسام احاطے کے نظر آتے ہیں مگر نہ سمجھتے  
 کی مجالس کے لیے یہ بھی بہت ہیں اب سنئے کہ جب مخلوقات خداوندی میں ہیں اس قسم کے  
 احاطے پائے جاتے ہیں کہ احاطہ جسمانی اُن سے کوئی نسبت نہیں رکھتا تو اگر خداوند قادر ہا احاطہ  
 بھی ماسوا ہے احاطہ جسمانی کے جو تو کیا مجال ہے بلکہ اس کا احاطہ تو ایسا ہونا چاہیے کہ عقل کے  
 احاطے سے خارج ہو یعنی عقل میں نہ آسکے کیونکہ ذات و صفات خداوندی کی کثرت کے سامنے

جواب دینا

احاطہ کی اقسام کا بیان



پیرا بن عقل بہت تنگ ہے یہ بھی اسکا بڑا کمال ہے کہ خدا کا ہونا دریافت کر لیا اور سہرا کسی  
چیز کا معلوم ہو بلکہ نظر آئے اور پھر اسکی حقیقت منکشف ہو اسکی ایسی مثال ہے کہ آنکھ سے  
آفتاب نظر آتا ہے پر بسبب اسکی تیزی اور شدت کے چاک کی آنکھ کو یہ تاب نہیں ہوتی جو  
اسکی طاقت منکشی باندھ سکے چہ جائیکہ اسکی حقیقت معلوم کر سکے ایسے ہی عقل بھی خدا کو معلوم  
تو کر لیتی ہے پر اس کے انوار کے سامنے خیرہ ہوئی جاتی ہے وہ درمیان بارگاہ الہیہ  
غیر ازین پے نبرہ اند کہ ہست بہ ہر حال احاطہ خداوندی سے اگر کچھ مناسبت رکھتا ہے  
چھٹا اور ساتواں احاطہ رکھتا ہے یعنی وجود کا احاطہ شیء موجود کو یا روح کا احاطہ ذی روح  
کو جیسے کہ روح تمام بدن کو گھیسے ہوئے ہوتی ہے کوئی جزو بدن اس کے احاطے سے خارج نہیں  
جس عین کو جو کچھ اس کے مناسب حکم کرتی ہے اسے تسلیم کرتا ہے جو کچھ بدن پر سے لے کر  
پانوں تک اندر باہر گزرتی ہے سبکی اس کو خبر ہے اس سے زیادہ تمام کائنات خداوند کریم کے  
مطیع اور اس کے آگے حاضرین یا جیسے وجود و شیء موجود کو تمام و کمال گھیسے ہوئے ہے کہ اسی  
سے اسکی ہستی اور نمود ہے ایسے ہی بلکہ اس سے زیادہ خداوند کریم کی نسبت سمجھنا چاہیے اب  
بیان غور کیجیے کہ احاطہ جسمانی یا مکانی یا سطحی یا خطی کے احاطہ روح اور وجود کے سامنے کیا  
حقیقت ہے نہ پانی پیالے کا اور بدن انگڑیہ کا جو جو اسی اجسام میں سے محیط ہیں  
مطیع ہوتا ہے نہ پیالے اور انگڑیہ وغیرہ کو پانی اور بدن کی کچھ خبر ہے نہ القیاس مکانی  
سمجھتا بلکہ زمانے میں بھی یہ کمال نہیں باوجود اس کے کہ احاطہ جسمانی اور مکانی سطحی خطی سے ہر اشیاء  
درجہ فوق ہے کیونکہ اس کے ایک ایک پل تمام عالم کو محیط ہوتی ہے چہ جائیکہ سارا زمانہ  
مختلف مکان وغیرہ کے کہ وہ سارا بھی سب کو محیط نہیں القصد جبکہ سو اسے خالق کے اور موجودات  
میں ہی احاطہ پایا جاتا ہے تو لاجرم خدا میں بھی ہونا چاہیے نہیں تو لازم آئے گا کہ خدا میں  
کمال نہ ہو اور مخلوقات میں ہو اور جب خالق میں بھی ہو تو بیشک مخلوقات کو اسی کا  
یا ہو گا کیونکہ خدا اسے تعالیٰ کے سوا کوئی اور تو خالق ہی ہی نہیں اس صورت میں

کا احاطہ روح اور وجود کو جو کچھ اس کے مناسب حکم کرتی ہے اسے تسلیم کرتا ہے جو کچھ بدن پر سے لے کر پانوں تک اندر باہر گزرتی ہے سبکی اس کو خبر ہے اس سے زیادہ تمام کائنات خداوند کریم کے مطیع اور اس کے آگے حاضرین یا جیسے وجود و شیء موجود کو تمام و کمال گھیسے ہوئے ہے کہ اسی سے اسکی ہستی اور نمود ہے ایسے ہی بلکہ اس سے زیادہ خداوند کریم کی نسبت سمجھنا چاہیے اب بیان غور کیجیے کہ احاطہ جسمانی یا مکانی یا سطحی یا خطی کے احاطہ روح اور وجود کے سامنے کیا حقیقت ہے نہ پانی پیالے کا اور بدن انگڑیہ کا جو جو اسی اجسام میں سے محیط ہیں مطیع ہوتا ہے نہ پیالے اور انگڑیہ وغیرہ کو پانی اور بدن کی کچھ خبر ہے نہ القیاس مکانی سمجھتا بلکہ زمانے میں بھی یہ کمال نہیں باوجود اس کے کہ احاطہ جسمانی اور مکانی سطحی خطی سے ہر اشیاء درجہ فوق ہے کیونکہ اس کے ایک ایک پل تمام عالم کو محیط ہوتی ہے چہ جائیکہ سارا زمانہ مختلف مکان وغیرہ کے کہ وہ سارا بھی سب کو محیط نہیں القصد جبکہ سو اسے خالق کے اور موجودات میں ہی احاطہ پایا جاتا ہے تو لاجرم خدا میں بھی ہونا چاہیے نہیں تو لازم آئے گا کہ خدا میں کمال نہ ہو اور مخلوقات میں ہو اور جب خالق میں بھی ہو تو بیشک مخلوقات کو اسی کا یا ہو گا کیونکہ خدا اسے تعالیٰ کے سوا کوئی اور تو خالق ہی ہی نہیں اس صورت میں



لازم ہے کہ جیسے اسکی ذات نرالی ہے کسی بین ملتی نہیں چنانچہ اوپر ثابت ہو چکا ہے ویسی ہی  
 اسکا احاطہ بھی نرالا ہونا چاہیے نہیں تو پھر تناسب ذات اور صفات کا ہر اوپر اسکا ضروری  
 ہونا ذات خداوندی میں ثابت ہو چکا ہے نیز ہے گا آب انحصار تھا و درخشہ جو نسبت محیط  
 ہے ذات خداوندی کے عالم کسپہا ہوتا تھا بیچ و بنیاد سے اوکھ گیا پر خدشہ کہ اگر محیط تو  
 تو باوجود ہے کہ قابل دیدار ہے پھر دیدار سے کہن مانع نہ پائی رہی تو بین جانتا ہوں کہ  
 جیسے بات ثابت ہو گئی کہ خداوند کریم کا احاطہ جسمانی نہیں تو یہ فلسفہ جو پر تقدیر احاطہ  
 جسمانی کے پیدا ہوتے اور اویسی پر موقوف ہے آپ رفع ہو گئی پر مزید توضیح کے لیے اسقدر  
 کوشش گزارا اہل انصاف سے درود و تہنیت احاطہ خداوندی احاطہ جسمانی ہوتا تھا جسکی لازم تھا کہ  
 ہر وقت نظر ہی آیا کرتا آسمان چاروں طرف مستر محیط ہے اور پھر جب نظر آتا ہے کہ کسی جسم کی  
 اوٹ ہو لینے اہر مکان چاروں طرف و بیچ میں حامل ہوں اگر آسمان بالکل ہرگز آنتا ہی ہو  
 تب بھی ضرور ہے کہ یہ موافق دیدار بیچ میں ہوتا ہو کہ کے سامنے اگر انگشت کی چیز بلکہ اس سے بھی  
 کم آجائے تو آنکھ کو اس کے کام سے معطل کر دے اس لیے اسکا جسم عجب بین کہ کسی کو یہ خیال نہ پیش آئے  
 کہ جسے مانا احاطہ خداوندی احاطہ جسمانی نہیں پر لقمہ تھا یہ تقریباً لا وہ احاطہ کچھ کچھ قریب  
 قریب احاطہ وجودی اور احاطہ روحی کے ہوا اور این دونوں احاطوں میں تو کسی کے  
 بیچ میں حامل ہو جائیگی گنجائش معلوم نہیں ہوتی کیونکہ وجود میں اور شکی موجود میں کچھ  
 فیصلہ نہیں ایسے ہی روح میں اور بدن میں یہ قریب ہے کہ کہا نہیں جاتا تو جسے پرستار  
 کرے کہ خداوند کریم بھی مثل روح اور وجود کے بلکہ اس سے بھی زیادہ ہر شے سے قریب  
 تو پھر کیا وجہ کہ قابل دیدار بھی ہے اور نظر نہیں آتا بیچ میں کوئی شے حامل ہو سکتی تو ہوں ہی  
 احتیاج ہے تاکہ کسی چیز کی اوٹ میں آگیا ہو گا سو وہ بات تو ہو کہ اصل جو ایسے کہی نہیں جاتی  
 کار حوام سے اگر نہ پڑتا ہوں کہ شبیل مشہور شکی بر باد گئے لور ہایت کی جگہ اوٹا گرا کر  
 پڑے یوں لازم ہے کہ کسی اور پہلو سے مطلب کو اور کچھ مشفق سن و انسی وجہ اور شکی

بہر حال  
 کوئی چیز

نہیں جانتا

کوئی چیز

موجود ہیں اور تہ الذی القیاس روح میں اور بدن میں استند قریب ہے کہ دوسرے جسم کو  
 دیکھ نہیں سکتا اور دیکھنے کے بجائے جانتے پہچانتے کا تو اتنی بات سے کام نہیں چلتا ورنہ مگر اپنی  
 روح اور وجود اور اپنے اوصاف اور احوال بلکہ اپنے جسم کی طرف سے ایک لحظہ کو غفلت  
 نہوا کرتی حالانکہ سب جانتے ہیں کہ خواب میں بلکہ بسا اوقات بیداری میں بھی بسبب اسکے کہ  
 اور خیالات میں لگے رہتے ہیں اپنا خیال اور دھیان بھی نہیں آتا نہ ہذا سب پر گہرے دیکھا  
 کیفیت گذر جاتی ہے کہ کسی شخص کے باعث بہت سے اُن وقت کی جو پیش نظر ہوتے  
 ہیں اور بہت سی اُن آوازوں کی جو کان میں پڑتی ہیں خبر نہیں ہوتی بلکہ بعضے بعضے  
 ملامتوں کے توجہ سے سنتے ہیں آئے ہیں کہ ہنگام مسئلہ کبھی اگر رات کا نعل مشور بھی سننے  
 کو گذر گیا ہے تو خبر نہیں ہوئے القیاس دیکھنے کے بجائے جانتے پہچانتے کے لیے فراغ دلی اور توجہ  
 خاطر ضرورت ہے سو در صورت کہ آدمی کسی ایک چیز کی طرف متوجہ ہو اُس سے دوسری چیز  
 کی طرف اُس وقت توجہ ہونی محال نہیں تو ممکن بھی نہیں سو انسان کا حال اس دار دنیا  
 میں ظاہر ہے کہ اُس کو فراغ دلی کما حقہ میسر نہیں آتی آدمی کتنا ہی دنیا سے بے غرض ہو جا  
 پھر بھی غور و فکس کی ضرورت اور خواہش دل سے نہیں جاتی جب تک دنیا پر یہ حال ہے  
 توجہ کے دل بے زنجیرت دنیا میں جیسے ہم اونکا کیا حال ہونا چاہیے سو اس سے بھی کیا کم ہوگا  
 کہ ماسوائے دنیا کے اور کی طرف توجہ کی گنجائش نہ ہو اس هجوم خیالات میں اگر اللہ صاحب کا  
 کبھی خیال آگیا تو ایسا ہوگا جیسے <sup>اللہ</sup> دفتر میں سیاہ پر نقش اللہ لکھنے کا ظاہر ہے کہ حشر سیاہ  
 و سلین سیاہ پر کیا نمودار ہوگا غرض کہ جیسے درود یوار اس نظر کے لیے اوٹ ہیں ایسے ہی  
 غیر کی محبت اور غیر کی طرف توجہ دل کی نظر کے لیے بلکہ باقی جو اس خمسہ دلی کے لیے بھی  
 اثبات اوپر ہو چکا ہے پر وہ اور حجاب ہیں اور چونکہ جو اس ظاہری کا کام توجہ دلی پر  
 موقوف ہے تو محبت غیر اور توجہ اے الغیر اُن کے لیے حجاب ٹھہری بلکہ درود یوار سے ہٹ کر  
 کیونکہ درود یوار کے ہوتے اگر نظر آنا پڑے کی چیز کا موقوف ہو جاتا ہے تو خیال تو موقوف

نہیں : جاتا اور جیب ایک چیز کی محبت دیتی ہے تو دوسری چیز کا خیال بھی نہیں  
 آتا مگر چونکہ جناب باری تعالیٰ کسی مکان اور کسی جہت میں نہیں تو اس کے واسطے  
 جناب فقط محبت غیر اور قویہ دے بغیر ہی ہوئی درود یوار اس کے دیکھتے سے مانع نہیں  
 ہو سکتے جیسے کہ سامنے کی محبت کے دیکھنے سے درود یوار مانع نہیں پھر طے ہے کہ دنیا  
 کو خدا سے اور خدا کو دنیا سے کوئی نسبت نہیں جو ایک کے خیال کو دوسرے کا خیال  
 لازم ہو یا ایک کی محبت کو دوسرے کی محبت لازم ہو جیسے رستم کے تصور کو شجاعت کا  
 تصور اور عاتق کے تصور کو سخاوت کا تصور لازم ہے یا معشوق کی محبت کو اس کے اقربا  
 اور لباس اور کوچہ و بازار اور اس کے شہر و دیار کی محبت غرض اچھلتی نکلتی ہے پھر  
 دنیا داروں سے خدا کا تصور جتنا تصور میں نہیں آتا مہندہ ہم دیکھتے ہیں کہ آفتاب  
 کہ قدر روشن ہے اور اس کو اپنے دکھلائی دینے سے کسی سے انکار نہیں پر شہر بھی شہر  
 یہ کتاب یہاں تک منعمت علیہ الرحمہ نے تصنیف

فرمائی اور اسی قدر طبع بھی ہوئی تھی۔ بعد

کئی سال کے بقیہ کتاب کی تکمیل کی۔

چونکہ سلسلہ تجارت کا ٹوٹا نہیں

اس واسطے اس کو دوسرا حصہ

نہیں کہہ سکتے

اس کے دیدار سے محروم ہے اور اس دولتِ عام سے بے بہرہ وہ اس کی بھڑائی اور کیا ہے کہ  
 دید کا شہر لیاقتہ البصار آفتاب پر انوار نہیں رکھتا اس کی ضعف اور کمی محرومی کا باعث  
 در آفتاب کی روشنی اور اس کی بے پروگی میں کوئی پروہا تھی نہیں اب خیال فرمائیے

میں نے یہ کتاب کو دیدار سے محروم ہونے کی وجہ سے اس کی بھڑائی اور کیا ہے کہ  
 دید کا شہر لیاقتہ البصار آفتاب پر انوار نہیں رکھتا اس کی ضعف اور کمی محرومی کا باعث  
 در آفتاب کی روشنی اور اس کی بے پروگی میں کوئی پروہا تھی نہیں اب خیال فرمائیے



آفتاب کی روشنی کی تیزی اور صفائی اور کمال اور شہرت کی بشارت کا ضعف اور ضعیف جلال  
باوجود تمام شرائط و اجزاء و حجب مانع روئے ہو تو خداوند ذوالجلال کا کمال جلال اور صفات  
جمال اگر بشر کی بنیادی کے ساتھ وہی نسبت رکھتا ہو جو نور آفتاب بشر کی بصیر کے ساتھ  
بلکہ اس سے زیادہ اور اسو بہ سے اوسکا نور ہے پر وہ نظر نہ آتا ہو تو بخیر ایسے اور کیا ہوں گا  
کہ بشر کا نقصان بصیر اور خدا کا کمال جلال ثابت ہو جائے سو یہ ایسی کوئسی غلط بات ہے  
جسکے تسلیم سے کوئی خرابی لازم آئے اگر ہی بات غلط ہوگی تو پھر کوئی بات صحیح نہیں بشر کو  
آفتاب کے ساتھ ایکسا یہ تو نسبت ہے کہ اسکی بشارت اگر عرضی اور مستعار ہے تو آفتاب کا  
نور بھی عرضی اور مستعار ہے کیونکہ خدا کا فیض ہے ان دونوں میں یہ دونوں باہم  
ایسی سمجھوتہ ہے آیتیں میں عکس نور آفتاب یا عکس نگاہ کہ اس سے منعکس ہو کر اور شیائے  
جا پڑتے ہیں بالجملہ یہ دونوں خوبیاں ان دونوں میں عرضی اور مستعار ہیں خانہ زاد  
نہیں اور ادھر دیکھیے تو یہ نسبت بھی نہیں خدا کے کمال اور جلال اور جمال کے لئے کوئی اور  
معدن اور مخزن اور منبع نہیں جو یوں کہتے جیسے دھوپ جو زمین کے حق میں خوبی ہے  
معدن و مخزن و منبع آفتاب سے اُس میں آجاتی ہے ایسی ہی خدا تعالیٰ میں کمال اور  
جلال اور جمال اوس معدن و مخزن و منبع میں سے آگیا ہے بلکہ اوسکی سب خوبیاں اور  
کمال اور اوسکا جلال و جمال اوسکا خانہ زاد ہے اس صورت میں بصیر بشر کو جو اوسکا کمال  
عرضی اور مستعار ہے خانہ زاد اور اصلی اور ذاتی نہیں کیونکہ اوسکے وجود کی فرع ہے اور  
اوسکا وجود کیا تمام کائنات کا وجود عطاء خدا ہے خدا کے نور ذات اور جمال اور جلال  
کے ساتھ کیا نسبت ہوگی او ہر ترکیب می کی اضداد اعنی اربع عناصر سے مرکب ہوئی ہے  
اوسکا ضعف ترکیب نمایان اور مختلف امراض اور احوال کے عارض ہوئی ہے اوسکی  
کمزوری ایسی ظاہر کہ ہر موثر اوسکے حق میں مثل حاکم زبردست اور وہ اوسکے سامنے  
مثل رعیتہ زیر دست اور ظاہر ہے کہ اس ضعف و ناتوانی پر جو بات ہوگی وہ کمزوری

ہوگی بشارت ہو یا سباعت پھر خدا کے نور پاک کا ادراک جس سے بڑھ کر کوئی نور نہیں  
 اس بشارت پر کیونکر متور ہو سکے گا اگر بنا ہے وجود بشری ایسی مستحکم موتی کہ نہ بھوک  
 پیاس کی کوئی رخنہ پڑتا نہ حرکات سے کچھ تزلزل آیا کر تا غرض یہ تخیل جسکے باعث بدن تحلیل  
 کی ضرورت ہو اگر فی سبب ہوتا تو امید تھی کہ قوت باہر بشری بوجہ قوت ادسکی ادراک  
 سے قاصر ہوتی اور اس صورت میں یہ خدشہ کہ خدا کے بیچ میں اور ادسکی مخلوقات کے  
 بیچ میں کوئی حجاب بھی نہیں تو اسے بشری ادسکے ادراک سے قاصر بھی نہیں خداوند کریم  
 بذات خود قابل دیدار پھر کیا باعث ہے کہ کسی کو نظر نہیں آتا البتہ بجا یہ خود تھا مگر  
 اس صورت میں خداوند ذوالجلال کے نور جمال کی تیزی ہے نظر بشری بلکہ سبکی نظر کی  
 خیرگی کا باعث ہوا ہو جسکے باعث سبکی آنکھوں کے سامنے اندھیرا چھا گیا جسکے باعث اور  
 مخلوقات کے نور وجود کو ایسی کسرح نور ہوئے جیسے ستاروں کو وقت شب نور ہوتی ہو  
 سو جیسے ستاروں کے انوار موافق تحقیق علمائے ہیئت آفتاب سے مستفاد ہیں اور پھر  
 آفتاب کے سامنے اونکا ظور مشہور نہیں مان جب دیکھنے والے کی آنکھوں سے آفتاب  
 غائب ہو جائے تو پھر اُنکے نور کو دیکھو کس طور پر ہوتا ہے ایسے ہی نور وجود مخلوقات کو  
 نور وجود خداوند ذوالجلال کے سامنے کچھ نور نہیں مان اُسکی خوبی اور ربوبی جب  
 باعث خیرگی ہو جاتی ہے اور وقت وہ خیرگی جو خیرگی کو لازم ہے حجاب ذات کبریا ہائی  
 ہو کر موجب جلوہ آرائی موجودات باقیہ ہو گئی ہو اور اسوجہ سے باوجود ظہور خداوند  
 ذوالجلال نظر نہ آتا ہو تو دور از قیاس نہیں بلکہ عین مقتضائے قیاس ہے مان اگر  
 ترکیب بشری میں بعد مجاہدہ دریا فتنہ جو ایک قسم کی مشق سرآمد کہیے صبر و تحمل کی عادت  
 ایسی طرح پیدا ہو جائے جیسے وزر سن کرنے والوں کو ہزار ہزار دود و ہزار ڈنڈوں کے  
 کے مشق عادت ہو جاتی ہے اور اسوجہ سے نگاہ بشری اس سدرے کے تحمل ہو سکے جو  
 وقت دیدار جمال خداوندی ایسی طرح متصور ہے جیسے شہر کو وقت مقابلہ آفتاب تو کجا

بشری ادسکے ادراک سے قاصر بھی نہیں خداوند کریم

تائب نظارہ جمال خداوندی میسر ہو اور اوس خداوند ذوالجلال کو دیکھا کریں گو سوتنت  
 موافق قیاس نہ کو تمام مخلوقات آنکھوں سے ایسی طرح غائب ہو جائیں جیسے دن کو  
 ستارے غائب ہو جاتے ہیں اگرچہ غروب نہیں ہوتے شمع جب آنکھ سے تھکی تو دیکھتے تھے  
 سب کچھ جب آنکھ کھلی تو کچھ نہ دیکھتا تھے یا یوں کہتے کہ اوس رنگ کو مٹا کر جو سرمایہ  
 نعمت و ناتوانی قوا البشری ہے ترکیب وجود انسانی کو قوی اور مستحکم کر دین تب بھی  
 کیا عجیب کہ احاطہ نور وجود خداوندی جو تمام مخلوقات کی نسبت بدلائل ثابت ہو چکا  
 آنکھوں سے ایسی طرح محسوس ہو جیسے احاطہ نور آفتاب جو دن کو تمام مبصرات کی نسبت  
 ہوا کرتا ہے سو ہر چند یہ احتمال افزا بشر قوت قوا البشری ہو زائل ظاہر اور کم فہموں کے  
 نزدیک محال ہو گا مگر ہم جب اس بات کو ملحوظ کرتے ہیں کہ وہ اوصاف جو ایک طرف سے  
 دوسری طرف منتقل ہوا کرتے اور انہیں ایک کو دوسرے سے استفادہ ہوا کرتا ہے جیسے  
 فرض کرو آگ سے حرارت پانی وغیرہ میں جاتی ہے یا آفتاب سے نور آئینہ وغیرہ میں  
 باتا ہے اور دوسری جانب باوجودیکہ اوہر سے فیض یکساں ہوتا ہے کسی کی تخصیص نہیں  
 کسی سے نخل نہیں پھر تیسریہ تفاوت ہے کہ آئینہ جیسا کامیاب ہے چوب و سنگ نہیں  
 اور پھر ترقی میں دیکھو یا تنزل میں اس تفاوت کی کوئی حد نہیں اگر ہے تو وہی ہے جو  
 آفتاب یا آگ کے نور و حرارت کی حد ہے تو اسی طرح وصف وجود و دیگر کمالات وجود  
 مثل بصارت و سماعت جو مخلوقات میں خدا کی طرف سے آتے ہیں مخلوقات میں ایک  
 انداز و احد پر ہونگے کسی کا وجود مثل ارض و سما و کسار قوی ہو گا اور کسی کا وجود  
 جیسے اور مخلوقات مثل نباتات و حیوانات ضعیف چنانچہ خود تجربے سے ظاہر ہے کہ آسمان  
 بشرط وجود جیسے یونانی حکیم اور سب مذہب والے اوسکے قائل ہیں اور شمس و قمر و  
 کوکب و زمین و لکڑی آب و ہوا بدستور اوسی کیفیت سے ہیں جو دیکھتے سنتے چہ آتے ہیں  
 اور نباتات اور حیوانات میں کیا کیا تغیر اور فتور واقع ہوتا ہے اور کیسے جلد بدل

اگر ان آنکھوں کی قوت کو دیکھا جائے  
 تو ممکن ہے کہ احاطہ وجود خداوندی  
 مخلوقات کی نسبت ایسی طرح  
 محسوس ہو جیسے احاطہ نور آفتاب  
 جو دن کو تمام مبصرات کی نسبت  
 ہوا کرتا ہے



معدوم و موجود ہونے کے درمیان علی التیاس کمالات وجودی اور قوا و حیات  
 بشکلاذکورہ پیش کش کہیں نوی اور کہیں ضعیف ہونگے مگر خدا کی طرف نظر اور مٹھانے  
 میں تو وجود اور ان اوصاف وجودی کی کوئی مابین ہائے تباہی ہمارا خیال  
 پرواز کر سکتا ہے اور سب وجود اور ہر کمال اوس سے اوپر ہے نظر آتا ہے اور خیال کو  
 جانے در عقل کب پوز کر سکتی ہے کہ وہ خدا جیسا وجود سب وجود کی اصل ہے اور  
 کسی کے وجود سے مستفاد اور مستعار نہیں اپنے وجود کی کوئی حد محدود رکھتا ہو یہ  
 اگر مستور ہے تو جب مشہور ہے کہ وجود سے اوپر کوئی اور مفہوم اور مفہوم ایسا عام  
 اور شامل ہو جیسا وجود و ارواح و اجسام و جمادات و نباتات و حیوانات کو شامل ہے  
 اور مفہوم حیوان انسان اس پر خرخوک وغیرہ کو عام اور شامل ہے اور انسان جنی  
 نہیں اسی رد سے سب کو عام اور شامل ہے اگر ہی کینست جو معروض ہوئی کسی اور مفہوم  
 کو نسبت وجود اور کسی اور مفہوم کے حاصل ہو تو جیسا یوں کہہ سکتے ہیں کہ انسان کا  
 ایک خاص ٹکڑا جہہ میں ہے اور دوسرا خاص ٹکڑا تم میں علی التیاس حیات کا ایک  
 خاص ٹکڑا انسان میں ہے اور دوسرا خاص اس پر خرخوک سگ وغیرہ ایسی ہی یوں  
 ہی کہہ سکتے ہیں کہ اوس مفہوم عام کا ایک خاص ٹکڑا تو وجود میں ہے اور دوسرا  
 خاص ٹکڑا کسی دوسرے مفہوم میں جو وجود کا مفہوم بالامین شریک و ہم ہوتا اور  
 اس وقت میں بیشک وجود کے لیے اوس مفہوم مشترک میں سے ایک پارہ محدود ایسی طرح  
 ہاتھ آتا جیسے مجھے نہیں اوسے اسی انسان میں سے اور انسان اس پر وغیرہ کو حیات  
 میں سے اور زمین آسمان ہوا وغیرہ کو مثلاً وجود با کسی اور چیز میں سے اور ظاہر ہے کہ  
 کسی شے کی تحدید اور تقطیع کے لیے جیسے یہ ضرور ہے کہ حد قطع سے باہر باہر چوڑ کر اوس  
 حد کی جو کچھ اندر ہو اوسے ہی ملحوظ رکھیں اور خارج از حد مذکور کو کسی محدود کے  
 مساب سے معدوم سمجھیں جس سے یوں کہہ سکتے ہیں کہ حد کے اندر اوس کا وجود ہے اور

بہاؤ الدین زکریا رومی  
 دیوانہ

حد سے باہر اوسکا عدم ایسی ہی یہ بھی ضرور ہے کہ حد کو رستے یا ہر کسی دوسرے  
 کا وجود ہو اور اندر اوسکا عدم تاکہ تقطیع اور تحدید صحیح ہو مثلاً میری  
 ایک حد ہے اور تمھاری ایک حد ہے میری حد وجود میں میرا وجود ہے  
 اور تمھارا عدم اور تمھاری حد وجود میں تمھارا وجود ہے اور میرا عدم مگر باوجود  
 اس تحدید اور تقطیع کے انسانیت دونوں میں ایسی طرح داخل اور دونوں کو ایسی طرح  
 شامل ہے جیسے مثلث کے اندر باہر کو سطح سوا اگرچہ مثلث کا وجود خطوط ثانیہ کی حد کے اندر  
 اور باہر اوسکا عدم مگر سطح دونوں جا موجود ہے علی اندا القیاس انسان اور اس کی  
 جدی جدی حد جیسے اور ایک میں دوسرے کا عدم تصور فرمائیے اور حیات کو دونوں جا  
 موجود خیال فرمائیے اسی طرح اگر وجود بھی کسی وجود میں محدود ہو تو جیسے اوس حد کے  
 اندر وجود کا وجود اور باہر اوسکا عدم ہو گا ایسے ہی یا ہر کسی دوسرے کا وجود اور اندر  
 اوسکا عدم ہو گا اور پھر بدستور مذکور دونوں حدوں میں کوئی امر مشترک ہو گا جو دونوں  
 سے عام اور واسع ہو گا ورنہ تحدید و تقطیع وجود کی پھر کوئی صورت نہو گی اور کچھ نہیں  
 تو یہ تو ہو گا کہ یہاں تک وجود ہے اور وہاں وجود نہیں سو اس یہاں اور وہاں ہی کو ہم  
 پوچھتے ہیں کہ وہ کیا چیز ہے اگر امر مشترک ہے تو فہما ورنہ یہاں وہاں کہنا جس سے اشکال  
 طرفیت ظاہر ہے صاف غلط ہو گا مگر ہم دیکھتے ہیں کہ وجود سب مضمونوں اور مفہوموں کا  
 خاتم ہے اوس سے آگے کوئی ایسا مفہوم نہیں جو وجود اور غیر وجود کو شامل ہو اور دونوں کو  
 عام اور ہم دیکھتے ہیں کہ اس صورت میں سوا وجود کے وجود کے پہلو میں کوئی دوسرا  
 مفہوم ایسا نہیں جو وجود کے ساتھ بلکہ اوس مضمون عام کے تلے داخل ہو کر رہے ہے تو جو  
 کے پہلو میں اور اوس کے برابر ایک عدم معلوم ہوتا ہے سو اوسکا حال کچھ نہو جیسے اوس کے معنی  
 تو ہی ہیں کہ کچھ نہیں ہونا کجا ایسے ہونے کا اعتبار ہوتا تو انسان کے مقابلے اور پہلو میں  
 اس پر وغیرہ کیونکہ ہونڈنے عدم انسان کو کافی سمجھتے علی اندا القیاس عموم اور شمول

مفہوم انسانی کے لیے میرے مقابل میں نہیں کیوں تو خود بخود میرا عدم کافی تھا اور غرض  
 نہ وجود کے مقابلے میں اپنے اوکھی پہلو میں اور نہ اُسکے اوپر کوئی مفہوم ہے اس لیے خواہ مخواہ  
 یہ کہنا پڑا کہ وجود کوئی مضمون محدود اور مفید نہیں بلکہ سب سے بڑے وکیبہ اسمیں لانا ہی  
 اور اطلاق ہی نکلتا ہے مان اور حقیقت مفہوم مضمون وجود کے نیچے ہیں اپنے ماتحت کی  
 نسبت اگر غیر محدود اور مشابہت سے تو اپنے مافوق کے اعتبار سے ہی وہ اور تھیں یہ پہچان  
 ظاہر ہے اس صورت میں اسی بات کا اقرار لازم آئے گا کہ وجود اپنی ذات سے ہمیشہ الوجود  
 غیر تھا ہی ہے سبب وجہ کا یہ حال ہوا اور مالک وجود اصل میں خدا تھا ہر کیونکہ  
 وجود اصلی اور ذاتی اور خانہ زاد ہے اور اور دن کا وجود دستار اور عرضی اگر ہے  
 تو اسی کا فیس اور اسی کی عطا ہے تو اس صورت میں اسلاء وجود اور کمالات  
 وجود کی کوئی حدود نہایت نہ کی جو مرتبہ وجود مخلوقات میں حدود سے عمدہ ہو اور اُسکے  
 لیے تجویز اور فرض کیا جائے اُس سے زیادہ خدا سے بخشندہ اور مہربان ہو سکتا ہے اگرچہ  
 عدم قابلیت کسی فرد میں اس تجویز سے مانع ہو تو ہم پوچھتے ہیں کہ فرق قابلیت و عدم  
 قابلیت کہاں سے آتا ہے اگر باعث قابلیت کوئی امر وجودی ہے تو اُسکو اُسکا دینا  
 آتا ہے اور اگر باعث قابلیت کوئی مفہوم عدمی ہے تو اُسکو وجود کا نہیں لینا آتا ہے  
 جس کا انجام وہی عدم ہے غرض وجود و عدم دونوں اُسکے اختیار میں ہیں مان اگر  
 ہمارا وجود ہمارا خانہ زاد ہوتا تو جیسے آگ کی گرمی اور چراغ کا نور بظاہر اُس سے  
 جدا نہیں ہوتا بلکہ وجود و عدم میں اُسکے ساتھ ہے ایسی ہی ہمارا وجود بھی ہمارا  
 لازم و ملازم رہتا چراغ اور آتش تو گل بھی ہو جاتے ہیں اور کچھ بھی جاتے ہیں یعنی  
 معدوم بھی ہو جاتے ہیں اور بوجہ ملازمت و رفاقت مذکورہ اُسکا نور اور سکی لڑی  
 عدم میں بھی اُسکے ہمراہ جاتی ہے یعنی وہ بھی معدوم ہو جاتے ہیں پر در صورت کہ  
 وجود ہمارا خانہ زاد ہوتا اور ہمارے ساتھ ہر حال میں رفیق اور ملازم رہتا ہمارے

یہ کہنا اطلاق ہی نکلتا ہے  
 نہ وجود کے مقابلے میں اپنے  
 اوکھی پہلو میں اور نہ اُسکے  
 اوپر کوئی مفہوم ہے اس لیے  
 خواہ مخواہ یہ کہنا پڑا کہ  
 وجود کوئی مضمون محدود اور  
 مفید نہیں بلکہ سب سے بڑے  
 وکیبہ اسمیں لانا ہی اور  
 اطلاق ہی نکلتا ہے مان اور  
 حقیقت مفہوم مضمون وجود  
 کے نیچے ہیں اپنے ماتحت کی  
 نسبت اگر غیر محدود اور  
 مشابہت سے تو اپنے مافوق  
 کے اعتبار سے ہی وہ اور  
 تھیں یہ پہچان ظاہر ہے اس  
 صورت میں اسی بات کا اقرار  
 لازم آئے گا کہ وجود اپنی  
 ذات سے ہمیشہ الوجود غیر  
 تھا ہی ہے سبب وجہ کا یہ  
 حال ہوا اور مالک وجود  
 اصل میں خدا تھا ہر کیونکہ  
 وجود اصلی اور ذاتی اور  
 خانہ زاد ہے اور اور دن کا  
 وجود دستار اور عرضی اگر  
 ہے تو اسی کا فیس اور اسی کی  
 عطا ہے تو اس صورت میں  
 اسلاء وجود اور کمالات  
 وجود کی کوئی حدود نہایت  
 نہ کی جو مرتبہ وجود  
 مخلوقات میں حدود سے  
 عمدہ ہو اور اُسکے لیے  
 تجویز اور فرض کیا جائے  
 اُس سے زیادہ خدا سے  
 بخشندہ اور مہربان ہو  
 سکتا ہے اگرچہ عدم  
 قابلیت کسی فرد میں  
 اس تجویز سے مانع ہو  
 تو ہم پوچھتے ہیں کہ  
 فرق قابلیت و عدم  
 قابلیت کہاں سے آتا ہے  
 اگر باعث قابلیت کوئی  
 امر وجودی ہے تو اُسکو  
 اُسکا دینا آتا ہے اور  
 اگر باعث قابلیت کوئی  
 مفہوم عدمی ہے تو اُسکو  
 وجود کا نہیں لینا آتا  
 ہے جس کا انجام وہی  
 عدم ہے غرض وجود و  
 عدم دونوں اُسکے  
 اختیار میں ہیں مان اگر  
 ہمارا وجود ہمارا خانہ  
 زاد ہوتا تو جیسے آگ کی  
 گرمی اور چراغ کا نور  
 بظاہر اُس سے جدا  
 نہیں ہوتا بلکہ وجود و  
 عدم میں اُسکے ساتھ  
 ہے ایسی ہی ہمارا  
 وجود بھی ہمارا لازم  
 و ملازم رہتا چراغ اور  
 آتش تو گل بھی ہو  
 جاتے ہیں اور کچھ بھی  
 جاتے ہیں یعنی معدوم  
 بھی ہو جاتے ہیں اور  
 بوجہ ملازمت و رفاقت  
 مذکورہ اُسکا نور اور  
 سکی لڑی عدم میں بھی  
 اُسکے ہمراہ جاتی ہے  
 یعنی وہ بھی معدوم ہو  
 جاتے ہیں پر در صورت  
 کہ وجود ہمارا خانہ زاد  
 ہوتا اور ہمارے ساتھ  
 ہر حال میں رفیق اور  
 ملازم رہتا ہمارے

یہ کہنا اطلاق ہی نکلتا ہے  
 نہ وجود کے مقابلے میں اپنے  
 اوکھی پہلو میں اور نہ اُسکے  
 اوپر کوئی مفہوم ہے اس لیے  
 خواہ مخواہ یہ کہنا پڑا کہ  
 وجود کوئی مضمون محدود اور  
 مفید نہیں بلکہ سب سے بڑے  
 وکیبہ اسمیں لانا ہی اور  
 اطلاق ہی نکلتا ہے مان اور  
 حقیقت مفہوم مضمون وجود  
 کے نیچے ہیں اپنے ماتحت کی  
 نسبت اگر غیر محدود اور  
 مشابہت سے تو اپنے مافوق  
 کے اعتبار سے ہی وہ اور  
 تھیں یہ پہچان ظاہر ہے اس  
 صورت میں اسی بات کا اقرار  
 لازم آئے گا کہ وجود اپنی  
 ذات سے ہمیشہ الوجود غیر  
 تھا ہی ہے سبب وجہ کا یہ  
 حال ہوا اور مالک وجود  
 اصل میں خدا تھا ہر کیونکہ  
 وجود اصلی اور ذاتی اور  
 خانہ زاد ہے اور اور دن کا  
 وجود دستار اور عرضی اگر  
 ہے تو اسی کا فیس اور اسی کی  
 عطا ہے تو اس صورت میں  
 اسلاء وجود اور کمالات  
 وجود کی کوئی حدود نہایت  
 نہ کی جو مرتبہ وجود  
 مخلوقات میں حدود سے  
 عمدہ ہو اور اُسکے لیے  
 تجویز اور فرض کیا جائے  
 اُس سے زیادہ خدا سے  
 بخشندہ اور مہربان ہو  
 سکتا ہے اگرچہ عدم  
 قابلیت کسی فرد میں  
 اس تجویز سے مانع ہو  
 تو ہم پوچھتے ہیں کہ  
 فرق قابلیت و عدم  
 قابلیت کہاں سے آتا ہے  
 اگر باعث قابلیت کوئی  
 امر وجودی ہے تو اُسکو  
 اُسکا دینا آتا ہے اور  
 اگر باعث قابلیت کوئی  
 مفہوم عدمی ہے تو اُسکو  
 وجود کا نہیں لینا آتا  
 ہے جس کا انجام وہی  
 عدم ہے غرض وجود و  
 عدم دونوں اُسکے  
 اختیار میں ہیں مان اگر  
 ہمارا وجود ہمارا خانہ  
 زاد ہوتا تو جیسے آگ کی  
 گرمی اور چراغ کا نور  
 بظاہر اُس سے جدا  
 نہیں ہوتا بلکہ وجود و  
 عدم میں اُسکے ساتھ  
 ہے ایسی ہی ہمارا  
 وجود بھی ہمارا لازم  
 و ملازم رہتا چراغ اور  
 آتش تو گل بھی ہو  
 جاتے ہیں اور کچھ بھی  
 جاتے ہیں یعنی معدوم  
 بھی ہو جاتے ہیں اور  
 بوجہ ملازمت و رفاقت  
 مذکورہ اُسکا نور اور  
 سکی لڑی عدم میں بھی  
 اُسکے ہمراہ جاتی ہے  
 یعنی وہ بھی معدوم ہو  
 جاتے ہیں پر در صورت  
 کہ وجود ہمارا خانہ زاد  
 ہوتا اور ہمارے ساتھ  
 ہر حال میں رفیق اور  
 ملازم رہتا ہمارے



معدوم ہونے کی کوئی صورت ہی تھی اسلئے کہ اس صورت میں عدم میں ہی وجود ہمارا  
 ملازم رہتا سو اول تو عدم میں وجود کی رفاقت کے کوئی معنی نہیں اور اگر فرض کرو  
 کوئی معنی ہون ہی تو یہ ہونگے کہ بحالت عدم ہی وجود ہے سو یہی ہمارا مطلب ہے کہ در صورتیکہ  
 وجود بطور تذکور ہمارا رفیق ہو تو پھر ہمارے معدوم ہونے کی کوئی صورت نہیں بہر حال  
 قابلیت عدمی ہو یا وجودی وہ بھی خدا ہی کے اختیار میں ہے مان اگر کسی سلسلے کا  
 بے نہایت چلے جانا عقل تجویز کر سکتی تو ہم بھی کہہ سکتے کہ قابلیت کے لیے اور قابلیت چاہیے  
 اور اس قابلیت کے لیے اور قابلیت کی ضرورت ہے غرض اسی طرح سے کہتے چلے جاتے  
 اور اس صورت میں ایک طرح سے حجت کی گنجائش نکل آتی اگرچہ اسکا جواب پھر ہی  
 تھا کہ کسی سلسلے کو منتہی کہو یا غیر منتہی وجودی ہو گا یا عدلی یا دونوں سے مرکب بہر حال  
 خدا کے اختیار سے باہر نہ ہو گا کیونکہ وجود و عدم مخلوقات و دونوں اوستے قبضہ قدرت میں  
 ہیں مخلوقات اگر موجود ہوں تو یہ معنی ہوں کہ خدا نے اپنے وجود کا ایک پر توہ اون کو  
 ایسی طرح عنایت کر رکھا ہے جیسے آفتاب حرکت طلوعی میں زمین کو اپنے نور کا ایک  
 پر توہ عنایت کر دیتا ہے اور معدوم ہوں تو یہ معنی ہوں کہ خدا نے اپنے وجود پر توہ وجود  
 اولیٰ ایسی طرح سلب کر لیا ہے جیسے آفتاب حرکت غروبی میں اپنے پر توہ نور کو زمین  
 سے چھین لیتا ہے سو سلسلہ قابلیت کو منتہی کہیے یا غیر منتہی خدا کے قبضے سے باہر نہیں  
 ہو سکتا ہر طرح اس قابلیت موجود کو مانا اوسے طرح اور جا بھی ماننا پڑے گا الغرض  
 ہو سکتا ہے کہ اس قوت بصارت میں جواب ہماری آنکھوں میں موجود ہے اور قوت  
 عنایت ہو اور بوجہ انزالش قوت مفروضہ ہم کو اپنے خدا کے دیدار کی ایسی طرح قوت  
 حاصل ہو جائے جیسے فرش کیچے پتھر کی آنکھوں کو نسل اور ون کی آنکھوں کے اور اسوجہ سے  
 اوسکو دیدار آفتاب کی طاقت حاصل ہو جائے اور کیون نہو اگر نور وجود خداوندی  
 مثل آواز و بور و مزہ و گرمی و سردی آنکھوں کے وسیلے سے معلوم ہونے کی قابلیت

جائزیت ہی کوئی قابلیت  
 نہیں

وجود و عدم مخلوقات  
 کا نتیجہ

اسکات انزالش در بصارت  
 و بوجہ انزالش قوت مفروضہ ہم کو اپنے خدا کے دیدار کی ایسی طرح قوت  
 حاصل ہو جائے جیسے فرش کیچے پتھر کی آنکھوں کو نسل اور ون کی آنکھوں کے اور اسوجہ سے

نہ کہتا تو پھر اس بات میں تردد ہی تھا بلکہ سب سے اول سمجھیں اس بات کے حقیقی ہوتے  
 کہ خدا کا ہونا اور یہ دیکھنا بھالی کیا مگر ہم دیکھتے ہیں کہ جو اشیا کسی ماحول کے وسیلے سے معلوم  
 ہوتے ہیں وہ ان کے ساتھ ہی پاکان ہوں یا کوئی اور ماحول ہو بشرطہ وجہ و محسوس ہوتے ہیں بلکہ  
 یوں کہتے کہ جو وہی محسوس ہوتا ہے وہ اس کی یہ ہے کہ جیسے خدا کی ذات و صفات میں  
 جس ہوا سے پلٹ کر دیکھیے وجود ہی نکلتا ہے عدم کی و مانتا ہے یونہی ہی آتی ایسے ہی  
 مخلوقات کی حقیقت کو ٹوٹا لیتے تو وجود کے ساتھ عدم بھی لگا ہوا ہے آدمی میں اگر وہ اس  
 میں جو آدمیوں میں ہوا کرتے ہیں تو وہ اوصاف کہاں ہیں جو اردن میں ہوا کرتے  
 ہیں اور گھوڑے کی یوں کہتے ہیں آدمی نہیں آدمی کو یوں کہتے ہیں گھوڑا نہیں اس  
 کہنے نہ کہنے سے صاف ثابت ہوتا ہے کہ اگر آدمی میں آدمی کا وجود اور اس کے اوصاف  
 وجود میں تو گھوڑے وغیرہ کا عدم اور اس کے اوصاف کا عدم بھی لگا ہوا ہے بلکہ وجود  
 اگر ایک کا ہے تو عدم ہر اردن کا ہے اس صورت پر بتنا وجود کم ہوتا جائے گا و نہاں  
 عدم بڑھتا جائے گا چنانچہ ایک ذرے میں باقی تمام عالم کا عدم ہو گا ورنہ اس کا وجود  
 لازم آئے گا بلکہ مخلوقات کی حقیقت کو دیکھیے تو وجود و عدم دونوں سے مرکب نظر آئے  
 ہیں شمالی ترکیب جو عدم مطالب ہے تو دیکھیے دھوپ کے وقت دھوپ اور سایہ کے  
 بیچ میں ایک خط غافل ہوتا ہے جس کو دونوں طرف سے لحاظ کر سکتے ہیں ادھر سے دیکھتے  
 ہیں تو دھوپ کی تمامی ہے اور ادھر سے دیکھتے ہیں تو وہی سایہ کی تمامی ہے سو یہ خط  
 اگرچہ عرض کے حساب سے قابل تقسیم نظر نہیں آتا مگر با اینہم نور اور ظلمت کی ترکیب اس کی  
 نسبت قابل ہونا پڑتا ہے ورنہ نور و سایہ کے جدی جدی نہایت تجویز کریں تو وہ خط عرض  
 میں متصل لازم آئے گا جس سے سطح کا خطوط سے مرکب ہونا لازم آئے گا اور آپ جاننے  
 ہونگے کہ اس بات کو کوئی حکیم تسلیم نہیں کر سکتا اور ہم اس سے بھی کیا عرض وہ خط غافل  
 نور و ظلمت کے مرکب یا نہی پر شہادت دلیل مذکورہ مخلوق کی حقیقت میں دوسری مخلوق کا

حقائق و شواہد کا مجموعہ

اس کی ترکیب و مخلوق کی حقیقت کا مدلل و قانع جواب

عدم داخل ہے مان یہ شبہ بجا ہے کہ یہ بات تو خدا کے وجود اور حقیقت میں بھی جاری ہے  
خدا کو مخلوق نہیں کہہ سکتے اور مخلوق کو خدا نہیں کہہ سکتے سو اگر اسی سے ترکیب ثابت  
ہوتی ہے تو خدا کو یہی نور یا شد منہا مرکب پڑیگا اور پھر مرکب بھی کابہ سے وجود اور  
عدم سے مگر اس شبہ کا جواب یا جواب ہم سے لیجئے آفتاب کے اوس نور کو جو جسم آفتاب کے  
ساتھ لگا ہوا ہے اوس نور کا عین نہیں کہہ سکتے جسکو دھوپ کہتے ہیں اور اس حساب سے  
یہ کہہ سکتے ہیں کہ زمین میں تو دھوپ ہے پر آفتاب میں دھوپ نہیں مگر آفتاب سے  
دھوپ کے نفی کرنے کے یہ معنی ہیں کہ وہاں ایسا کم نور نہیں جیسا زمین میں ہے سو اس کمی  
کی انکار سے دیکھئے آفتاب میں نور زیادہ لازم آتا ہے کسی نور کی کمی اور عدم لازم نہیں آتا  
غرض کمی خود عدم کا نام ہے ہو کمی کے انکار سے عدم کا انکار لازم آئے گا جس سے نور کا  
وجود خود ثابت ہو جائیگا اسی طرح خدا کے وجود اور مخلوقات کے وجود کو خیال فرمائیے  
مخلوقات میں اگر وجود خدا کا انکار ہے تو یہ معنی نہیں کہ یہ وجود خدا کے وجود سے مستفاد  
نہیں یہ کیسے تو کیونکر کہیے مخلوقات کا وجود اصلی اور ذاتی اور قائم زاد ہوتا تو یوں بھی  
سہی بلکہ وجود مخلوقات کو پر نور وجود خالق تو سمجھیے پر ایسا سمجھیے کہ جیسا دھوپ میں  
جو کچھ نورایتہ ہے وہ آفتاب ہی کے نورانیتہ سے یعنی اوسی کا فیض اور اوسی کی ملکیت  
حرکت طلوع میں عطا کرتا ہے حرکت غروب میں پھر ضبط کر لیتا ہے ایسے ہی وجود مخلوقات  
میں جو کچھ ہستی اور نمود ہے وہ خدا ہی کی ہستی اور نمود ہے یعنی اوسی کا فیض اور  
اوسی کی ملکیت جب ارادہ کرتا ہے عطا کر دیتا ہے جب ارادہ کرتا ہے چھین لیتا ہے ہر  
یہ وجود یعنی مذکور اوسی کا وجود ہے اب اگر ایک کی ہستی سے دوسری جا انکار ہے  
تو یہ معنی ہیں کہ خدا میں ایسا ضعیف وجود نہیں جیسا مخلوقات میں ہے ایسا کم درجہ کا  
وجود اوس کا وجود نہیں اور مخلوقات میں ایسا قوی وجود نہیں جیسا خالق میں قوی  
ہے ایسا اعلیٰ درجہ کا وجود اوتکا وجود نہیں سو اس صورت میں خدا کی جانب سے

جواب  
مذکورہ



کمی کا انکار ہو گا جس سے اولیٰ واجب وہی کا اقرار لازم آتا ہے اور مخلوقات کیجا  
 قوت اور زیادتی کا انکار ہو گا جس سے متبہ ذات میں عدم کا ہونا لازم آتا ہے  
 دوسرے ترکیب مذکور ثابت ہو جاوے گا ہر حال خالق عالم میں اگر ہر طرف سے  
 وجود ہی وجود ہے تو مخلوقات میں وجود و عدم دونوں میں اگر فقط وجود ہوتا تو  
 خالق سے امتیاز ہوتا نہ ایک مخلوق کو دوسری مخلوق سے تیز کر سکتے کیونکہ اس صورت  
 میں پورا پورا وجود ہوتا سیلے کہ کمی اور نقصان کے لیے تو حقوق عدم کی ضرورت  
 ہے چنانچہ ظاہر ہے اور حقوق عدم ہو گا تو پھر وہی ترکیب وجود عدم کے ساتھ لازم  
 آئیگی اس لیے کہ ایک ٹکڑے کو دوسرے ٹکڑے کے ساتھ ملا کر دو نہیں گے تو یہ نہیں کہہ سکتے  
 کہ یہ وہ نہیں وہ یہ نہیں غرض ایک میں دوسرے کا عدم نہ ملے گا بالحدیث مخلوقات خدا کے  
 وجود کی طرح غیر محدود نہیں وجود اور عدم دونوں سے مرکب ہیں مگر ان دونوں  
 جزؤں کے جدی جدی اثر ہیں مخلوقات کی امتیاج جو خالق کی طرف سے ہے اور ان کے  
 تمام حیوب اور نقصان تو خبر عدلی کی تائید ہے اور صدور افعال اور ان کے سارے  
 کمال اور محسوس اور معلوم ہونا جزاء وجودی کی بدولت ہے کون نہیں جانتا کہ وجود سے  
 ان باتوں کی امید نہیں اور عدم سے ان باتوں کی توقع نہیں غرض جس چیز کو  
 محسوس کہو گے اُس کے یہ معنی ہونگے کہ اس کا وجود محسوس تائید ہے جس سے یہ بات آپ لازم آئیگی  
 کہ جہاں سے یہ وجود آیا ہے وہاں ہی قابلیت ادراک و احساس ہے مگر چونکہ احساس  
 اور ادراک کی چند قسمیں ہیں ابصار، شمع وغیرہ تو ہم کو اس وقت فقط خدا تعالیٰ کے  
 دیدار ہی کے امکان کا اقرار کرنا پڑے گا بلکہ اُس کے لیے کلام کا بھی اقرار کرنا پڑے گا  
 اور اُس کے ادراک یعنی شمع کے امکان کا قائل ہونا ضرور ہو گا اس صورت میں  
 یہودیون اور نصرائیون اور اہل اسلام کا حضرت موسیٰ کو کلیم اللہ کہنا خارج از حد  
 امکان معلوم نہیں ہوتا ہے ہذا القیاس بعض اہل کتاب کا علاوہ ایمانی کا قائل ہونا

مومن و مومنہ کی دنیا و آخرت میں  
 عطا کی ہوئی نعمتوں کی تفصیل  
 قرآن مجید میں مذکور ہے

بسکا حاصل ذائقہ عالم بالاکہ یا نفس رحمانی کا اقرار جسکو خوش بوئے عالم بالاکہ یا بروانا مل  
 جسکو اوور کی ٹھنڈک سے تعبیر کیجئے مخالف اسکان نظر نہیں آتا باقی وہ شبہات جنکا خلاصہ  
 یہ ہے کہ اس صورت میں خدا کا محدود فی الجہت ہونا لازم آئے گا اوسے طرح مندرج ہو سکتے  
 ہیں جس طرح اس شبہ کو بحث ویدار میں دفع کر چکے ہیں باقی یہ بحث کہ وہاں مانعہ اور  
 پانون منہ وغیرہ بھی ہیں یا نہیں اور ہیں تو اونکی یہی کیفیت ہے جو یہاں ہے یا کچھ اور  
 خدا کو منظور ہے تو کہیں اور لکھیں گے غلط فہمی پیدا ہو جائے یہ سب باتیں خود وجود کو لازم  
 ہیں اور جہاں وجود نہ ہو وہاں انکا تحقق ممکن نہیں اور اسوجہ سے معدن وجود میں آؤنگا  
 اقرار کرنا ضرور ہے ان کی عدم قرب وجود میں کرشتہ ہو جو وہ جانتا ہے بلکہ کبھی آؤنگا  
 عدم ہی موجود معلوم ہوتا ہے اور وجود بوجہ وسعت چونکہ آغوش حواس میں نہیں آسکتا  
 مثل غیر محسوس وغیرہ معلوم ہو جاتا ہے اگر کسی پایاں وسیع میں نصف النہار کے وقت جبکہ  
 نہ ابر ہو نہ غبار ہو نہ اشجار ہوں نہ کوئی دیوار ہو کوئی شخص روان ہو تو اوسکا سایہ  
 جو ایک امر عدمی ہے محسوس معلوم ہوتا ہے اور نور معلوم باوجود اس وسعت کے جو ایسے  
 میدان میں ایسے وقت ہونی چاہیے بانیوہ کہ آغوش نظر میں نہیں آسکتا غیر محسوس  
 سمجھا جاتا ہے اوپر حرکت سایہ جو ایک امر عدمی ہے وجود ہی معلوم ہوتی ہے اور حرکت نور  
 جس سے حرکت سایہ اسی طرح محسوس ہوتی ہے جیسے کشتی میں بیٹھنے والوں کو بوجہ حرکت  
 کشتی کنارے کی حرکت جو واقع میں ساکن ہے مثل حرکت کشتی غیر محسوس علی انداز القیاس  
 مثل عزم وغیرہ اشکال محدودہ معلوم سمجھے جاتے ہیں حقیقت میں اونکی معلومیت علم  
 اور عدم علم سے مرکب ہے اور نیز اس حاصل ترکیب علم و عدم علم ہی کا نام ہے وجہ اسکی یہ ہے  
 کہ اشکال محدودہ میں خطوط معلومہ کے اندر ایک سطح ہے جسکا وجود اون خطوط کے نقطہ  
 اندر ہے باہر نہیں سوچاں تاک وہ سطح ہے ومانتاک تو وہ سطح محسوس ہوتی ہے اور تاکہ  
 سے معلوم ہوتی ہے اور جہاں سے اوس سطح کا عدم آجاتا ہے وہاں سے اوس علم کا بھی عدم

شروع ہوتا ہے مان جیسے دوسری سطح و مان سے شروع ہوتی ہے ایسے ہی دوسرا علم  
 بھی شروع ہوتا ہے سو اس علم کو اس علم سے کچھ تعلق نہیں یہ ایسی بات ہے  
 کوئی باغ کی سیلے فارغ ہو کر ماہر کے میدان میں آکر اس میدان کی کیفیت ملاحظہ  
 کرنے لگے سو یہ ملاحظہ ہر القیاس رنج ناپاکی قیچ نقصان وغیرہ ہمارے ان ایسی باتیں  
 ہیں کہ محاورات میں پائی جاتی ہیں سو موانع قاعدہ مذکورہ سب کا فائدہ میں ہونا چاہیے  
 بالجملہ وجہ اس شبہ کی یہ تھی کہ بندہ نے عرض کی ورنہ عقل سلیم کہیں سے اگر ہاتھ آجائے تو  
 یہ شبہ پھر گزرنے واقع ہو غرض معدومات کو اگر معدومات ہی سمجھیں تو جو ذمہ سمجھیں نہ  
 ان اوصاف کو خدا میں کون کہہ سکتا ہے دیکھیے رنج تو اس کیفیت کا نام ہے جو جوہر  
 مخالفت طبع حالت ناچاری میں داخل ہوتی ہے ہونا چاہیے اس عجز کا نام ہے جسمیں  
 صفت قدرت کا ہونا ضرور ہے علیٰ ہذا القیاس رنگ اس سطح نورانی کا نام ہے جو ہر  
 کے گرد اگر نور آفتاب وغیرہ سے ملے ہو جاتی ہے سو یہ سطح نورانی ہے اہم اور تحدید کے ممکن  
 نہیں کہ موجود ہو سکے اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں وہ لاتناہی جو اہم ثابت ہو چکی ہے  
 باطل ہو جائیگی اس انتہا اور حد کے باہر عدم لازم آویگا طے انداز القیاس قد وقامت  
 عرض طول اس کیت کا نام ہے جو باعتبار ابعاد مکان اور اتہاسے نا کو داخل ہوتی ہے  
 سو جب یوں کہا کہ قید حاوی یعنی اس جو مابین زمین و آسمان کے ابعاد تانہ مشورہ میں  
 ہے جو بظاہر ملکہ فی الواقع مکان ہے یہ جسم ہائیک ہے اس سے آگے نہیں وہ ہی تحدید  
 اور لاتناہی لازم آئیگی جسکو عدم مذکور لازم ہے علیٰ ہذا القیاس شکل و صورت اس  
 کیفیت کا نام ہے جو اس وجود محدود و قید وقامت اور عدم مقارن سے ملکر پیدا ہوتی ہے  
 غرض بعض اوصاف عدمی یا مستلزم عدم کو دیکھ کر کہ یہ منطقی حاتمہ اور کمواہ صاف  
 وجودی سمجھ کر اکثر اہل نظر وحو کا کہنا ہے کہ یہ مرکب یوں دیکھا جاتا ہے کہ یہ اوصاف  
 کسی نہ کسی عدم کے طور پر ہیں تو پھر یکویشین ہوتا ہے کہ یہ اوصاف محاورات میں



اوس عدم کے پر توہ ہیں جو موافق تحقیق مذکور او کی ترکیب میں داخل ہے اوس  
 جزا وجودی کے باعث حاصل نہیں ہوے جو خدا کا فیض اور اسکی عطا ہے یہ مضمون سنکر  
 شاید کسی صاحب کو یہ شبہ پیدا ہو کہ اگر یہ اوصاف خدا کا فیض نہیں تو خدا کی مخلوق میں  
 کس حساب سے شمار کیجاتی ہیں مناسب تو یوں ہے کہ جب کا فیض ہو اوسی کی مخلوق ہو  
 اسلیے اس شبہ کی مدافعت بھی لازم پڑے میدان بھی اگرچہ از قسم دید ہے مگر یہ اور پسند کی  
 دید ہے اور سیر باغ میں جو دید تھی وہ اور چیز کی دید تھی مگر یہ بات ظاہر ہے کہ اگر علم سطح  
 عدم سطح پر شتی نہوا اور عدم العلم پیدا نہوا تو اندر کی سطح کو باہر کی سطح سے تیز اور امتیاز  
 حاصل نہوا لہذا کبھی معدوم کو بوجہ غلطی حاسہ موجود سمجھ جاتے ہیں اور اس وجہ سے  
 موافق قاعدہ مذکورہ یہ شبہ گذر سکتا ہے کہ اگر یہی ہے کہ جو مخلوقات میں ہو وہ سب  
 خدا میں ہونا چاہیے تو اوصاف نقصان اور علامات حدوث بھی مخلوقات میں ہی  
 لازم ہے کہ خدا میں ضرور ہوں مثلاً مکان زمان قد وقامت رنگارو پے شکل صورت  
 عطا ہذا القیاس رنج ناپاکی تیج نقصان وغیرہ ہزاروں ایسی باتیں ہیں کہ مخلوقات  
 میں پائی جاتی ہیں سو موافق قاعدہ مذکورہ سب کا خدا میں ہونا چاہیے بالجملہ وجہ اس  
 شبہ کی یہ تھی کہ جو بندے نے عرض کی وزہ عقل سلیم کہ میں سے اگر ناکھ آجائے تو یہ شبہ  
 پھر ہرگز نہ واقع ہو غرض معدومات کو اگر معدومات ہی سمجھیں موجود سمجھ بیٹھیں تو یہ  
 ان اوصاف کو خدا میں کون کہہ سکتا ہے دیکھیے رنج تو اوس کیفیت کا نام ہے جو  
 بوجہ مخالفت طبع حالت ناچاری میں حاصل ہوتی ہے ہونا چاری اوس عجز کا نام ہے  
 جسمین صفت قدرت کا نہوتا ضرور ہے عطا ہذا القیاس رنگ اوس سطح نورانی کا  
 نام ہے جو جسم کے گرد نور آفتاب وغیرہ سے حاصل ہو جاتی ہے سو یہ سطح نورانی بے تھا  
 اور تجدید کے مکان نہیں کہ موجود ہو سکے اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں وہ لائنا ہی  
 جو اوپر ثابت ہو چکی ہے باطل ہو جائیگی اور اوس انتہی اور حد کے باہر عدم لازم آئیگا

علی ہذا القیاس قد و قاست عرض و طول اوس کیت کا نام ہے جو باعتبار ابعاد مکان  
 اور انتہاء مذکور حاصل ہوتی ہے سو جب یوں کہا کہ بعد جائے بنی اس جو زمین زمین  
 کے ابعاد ثانیہ مشہور دین سے جو بظاہر بلکہ فی الواقع مکان ہے جسم بیان تک منہ  
 اس سے آگے نہیں دہی تحدید اور تنہا ہی لازم آئیگی جسکو عدم مذکور لازم ہے علی ہذا القیاس  
 شکل و صورت اوس کیفیت کا نام ہے جو اس وجود محدود و بقدر و قاست اور عدم متعارف  
 سے ملکر پیدا ہوتی ہے عرض بعض اوصاف عددی یا مستلزم العدم کو دیکھ کر جوہر غلطی جا  
 از کو اوصاف وجودی سمجھ کر اکثر اہل نظر و سو کا کھانے سے مگر جب یوں دیکھا جاتا ہے  
 کہ یہ اوصاف کسی نہ کسی عدم کا طور ہیں تو پھر یہ کو یقین ہو جاتا ہے کہ یہ اوصاف مخلوقات  
 میں اوس عدم کا پر تودہ ہیں جو موافق تحقیق مذکور انکی ترکیب میں داخل ہے اوس  
 جزو وجودی کے باعث حاصل نہیں ہوئے جو خدا کا فیض اور اوٹھنی علت ہے پر مضمون شکر  
 شاید کسی صاحب کو یہ شبہ پیدا ہو کہ اگر یہ اوصاف خدا کا فیض نہیں تو خدا کی مخلوق ہیں  
 کس حساب سے شمار کیے جاتے ہیں مناسب تو یوں ہے کہ جسکا فیض ہو اوس کی مخلوق  
 ہوں اسلئے اس شبہ کی مدافعت بھی لازم پڑی سو اول تو اسکا جواب یہ ہے کہ مخلوق  
 تو موجودات کو کہنا چاہیے معدومات کو مخلوقات میں شمار کرنا ہی ناروا ہے اسلئے ایسے  
 اوصاف کو نہ خدا کی مخلوقات میں شمار کرو نہ کسی اور کی بلکہ منجملہ اپنی غلط فہمیوں کے  
 شمار کرنا چاہیے کہ عدم کو موجود سمجھ کر خالق کے تلاشی میں جو چیز مخلوق ہوگی وہ موجود  
 ہوگی چنانچہ ظاہر ہے سو اگر یہ اوصاف تمام معدوم ہیں تب کسی طرح مخلوق  
 ہی نہیں کہتے اور اگر کچھ موجود اور کچھ معدوم جیسے اور مخلوقات کا حال ہے کہ وجود  
 و عدم دونوں سے مرکب ہے اور اصل یہی ہے چنانچہ اہل فہم کو کئے کی حاجت نہیں  
 ہوتی اور جو وہی ہی این اوصاف میں مخلوق ہے اور باقی غیر مخلوق کیونکہ معدوم  
 ہے اور نہ ہی کوئی اوسکو موجود سمجھ کر خالق کی تلاش کرے تو یہ اوسکا قہور ہے

جوہر غلطی جا  
 از کو اوصاف وجودی  
 سمجھ کر اکثر اہل  
 نظر و سو کا کھانے  
 سے مگر جب یوں  
 دیکھا جاتا ہے  
 کہ یہ اوصاف کسی  
 نہ کسی عدم کا  
 طور ہیں تو پھر  
 یہ کو یقین ہو  
 جاتا ہے کہ یہ  
 اوصاف مخلوقات  
 میں اوس عدم کا  
 پر تودہ ہیں

اور اگر یہ جواب بانیہ نہ سمجھ میں نہیں آتا کہ خلق بمعنی پیدائش ہے جسکا حاصل ظہور ہے اور ظاہر ہے کہ ظہور دونوں جا برابر موجود ہے جیسے نور کو شلا ظہور ہوتا ہے ایسے ہی سایہ کا بھی ظہور ہوتا ہے اگرچہ یہ وجودی ہے اور وہ عدمی تو اگرچہ سایہ کی نسبت ظہور کا ظہور کہنا ایسا ہی ہے جیسے اسکی نسبت وجود کا کہنا کیونکہ یہاں بھی یہی ہے کہ عدم ظہور شائبہ ظہور ہو گیا ہے جیسے عدم انور شائبہ وجود و سایہ ہو گیا ہے مگر ہم بھیجی بعون خداوندی جواب مقبول رکھتے ہیں بلکہ غور سے دیکھتے تو جواب وہی ہے وہ یہ ہے کہ نہ وجود صرف مخلوق ہے نہ عدم صرف مخلوق ہے اشکال وجود عدم یعنی حد و محسوس ہیں وجہ اسکی یہ ہے کہ وجود خود موجود ہے اسکو کوئی کیا موجود کرے علاوہ برین صفت خداوندی ہے اور صفات خداوندی مثل ذات خداوندی مخلوق خدا نہیں جیسے ہماری ذات اور ہماری صفات حاصل کہ وہ نہیں اور ہوں تو کیونکر ہوں ہم جو کچھ کرتے ہیں بوسلیم ذات و صفات یعنی علم و ارادہ و قدرت وغیرہ کرتے ہیں اگر ہماری ذات و صفات ہماری بنائی ہوئی ہوں تو ذات و صفات سے پہلے ہماری ذات و صفات کا وجود لازم ہے اور عدم مخلوق ہو تو یوں ہو کہ عدم موصوف ہو جو ہو مگر اسکو کون نہیں جانتا کہ محال ہے اور کیونکہ خود عدم تو موصوف ہو جو ہو کیا ہو گا اگر کہیں وجود ہوتا ہے تو وہ عدم کے آئے ہی اڑ جاتا ہوں یہ کہ وہ وجود قابل عطا و عطا ہی مگر ظاہر ہو کہ خلق اور ہی اور عطا اور ہی خلق کی ہی ضرور ہو کہ مخلوق قبل خلق ہو جو نہ ہو اور عطا کی ہی ضرور ہو کہ عطا قبل عطا و معطی کہ ہیں جو ہو و غرض جو ہو مخلوق ہوئے سے اسکا عطا ہے خداوندی نہ ہونا لازم نہیں آتا جو یوں کہا جائے کہ اسوقت وجود مخلوقات عطا ہے خداوندی نہ ہونگا مان اگر وجود کو مخلوق کہیں تو یہ بات ضرور لازم آئے گی کہ خالق کے پاس قبل خلق وجود ہو نہ ہو کیونکہ خلق بمعنی پیدائش و ایجاد اور ایجاد اور پیدا کرنا دہین بولتے ہیں جہاں وہ شے پہلے تھی اور پھر حاصل ہوئی چنانچہ بولتے ہیں فلاں شخص نے مال پیدا کیا یا عزت پیدا کی علی ہذا القیاس اور جب قبل خلق وجود



خدا کے یہاں وجود ہوا تو اس کے ہی معنی ہیں کہ خدا تعالیٰ موجود نہیں انگریز اگر وہ  
 اوصاف ہو خدا تعالیٰ میں نہیں پائے جاسکتے مخلوق ہیں تو ان کے مخلوق ہونے سے یہ لازم  
 نہیں آتا کہ وہ اوصاف ہی اسے تعالیٰ میں بھی ہوں یا ان عطا کیت یا ان  
 اوصاف کو وجود ہی کیسے تو ایستہ پھر ان کا خدا ہے تعالیٰ میں ہونا  
 ضرور ہے اور اگر عدمی کہتے یا رب کیا من الوجود فالعدم تو پھر گزیر بات لازم نہیں آتی  
 خود وجود اور لوازم ذات وجود کا اول خدا تعالیٰ میں ہونا ضروری ہے کیونکہ وجود  
 کائنات ذاتی اور خانہ زاد نہیں بالضرورت ان کے وجود کے لیے کوئی ایسا وجود چاہیے  
 جس کے وجود اس کی خانہ زاد ہوتا ہو وہ کون ہے خدا ہے اور حبیب وجود کائنات عطا  
 خدا مٹھرا تو لوازم ذات وجود بھی وہی کائنات کا فیض ہے اور اول وہی جوئی بالحقہ خلق اور  
 اور پیدا کرنا اور چیز ہے اور اعطا و اور ایثار اور چیز اشکال اور صورت مخلوق ہیں اور  
 وجود اور کمالات وجود عطا ہے خدا اس لیے عطا ہے یہ ضرور ہے کہ اشکال و صورت و مان ہوں  
 ایسی ہی یہ بھی ضروری کہ وجود اور لوازم وجود و مان اول ہوں اور سوا اس کے اور  
 کائنات میں اس کے بعد غرض فاعل کو فاعل جب ہی کہ جس کے جب وصف فاعلیت بھی  
 اس کے ساتھ مستم ہو اور قابل کو قابل جیسی کہہ سکتے ہیں کہ تمام موانع پنج میں سے  
 اولیٰ جائیں سو کاتب قلم وغیرہ سے وصف فاعلیت سیا ہی میں آجاتا ہے اور ہر  
 بوجہ صفائی کا غذ میں وصف قابلیت بڑھاتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ کاتب کو عطا سیا ہی  
 ظاہر میں سمجھتے ہیں ورنہ نظر کو نیز کر کے دیکھیں تو رنگ سیا ہی روشنائی کے خزانے میں  
 ہے اسی کا وصف اسی کی ملک بطور غلام خانہ زاد یہ رنگ اس کے ساتھ ہے کاتب  
 و قلم اس کے حق میں ایک سامان ہر ہر داری سے اصل میں دینے والا نہیں معطی  
 دینے دینے والا وہ ہو گا جو مالک اور قابض ہو گا سو یہ بات نے الحقیقت اگر بانی  
 جاتی ہے تو اسی چیز میں پائی جاتی ہے جس کے حق میں عطا وصف ذاتی اور وصف خانہ

سو جس صاحب کا جی پاستہ غور فرما کر فرمایا کہ یہ بات روشنائی میں موجود ہے یا کاتب  
 میں مان اگر دینی کے یہ معنی ہوں کہ کسی کا وصف کہ میں پہونچا دے تو پھر تو کاتب اور  
 قلم کو ہی اگر معطلی کہ میں تو بجا ہے مگر اہل فہم پر روشن ہو گا کہ یہ وہ بات ہے جو خادم اور  
 غلام کیا کرتے ہیں یا باربر داری کی گاڑی تو کہ ہے سے غور میں آتی ہے اگر کوئی شخص  
 کسی شخص کے پاس کوئی ہدیہ کسی غلام یا خادم کے ماتھے بیچے یا کسی گاڑی یا ٹیوٹر پر لا د  
 پھانڈ کر پہونچا دے تو گو نظر ہر وہ غلام و خادم وغیرہ اس ہدیہ کے دینے والے معلوم  
 ہوتے ہیں پر اہل عقل خود سمجھتے ہیں کہ دینے والا کون ہے اور یہ کون ہیں مگر مان اس  
 مثال سے شاید یہ شبہ پیدا ہو کہ دینے والے کو بھی ضرور نہیں کہ دوسرے کو و صفت  
 ہی دیا کرے پھر یہ کیونکر کہہ دیا کہ معطلی حقیقت میں وہی ہوتا ہے جسکے حق میں عطا و  
 وصفت ہوتی اور خاتمہ زاد ہو مگر غور سے دیکھئے تو رسمی ہدیوں کے لینے دینے میں بھی اصل  
 میں داد و ستد و معاوضہ ہی ہوا کرتی ہے تفصیل اس اجمال کی ایک تفصیل پر موقوف  
 ہے عطا کی بظاہر دو قسمیں ہیں اگرچہ نئے اوقات ایک قسم دوسرے ہی قسم کے اقسام  
 میں سے ہو وہ دو قسمیں کون کون ہیں ایک تو عطا جسمی و سر و عطا و صنفی عطا و صنفی  
 کی مثال درکار ہے تو ایچھے آگ سے پانی گرم ہوتا ہے تو اس کے یہ معنی ہوتے ہیں کہ آگ و صفت  
 حرارت پانی کو عطا کرتی ہے اور عطا جسمی کی مثال بے کنہ خود ظاہر ہے روپیہ پیسا کپڑا  
 لٹا وغیرہ اشیا جو بنی آدم آپس میں دیتے لیتے ہیں تو انہیں اجسام کا دینا لینا ہوتا ہے  
 اور رسمی ہدیوں سے ہماری غرض یہی عطا جسمی تھی بعد اس تفصیل کے یہ گذارش ہے  
 کہ عطا جسمی و صنفی میں تو دینے والے کا وصف لینے والے کو پہونچتا ہی پر عطا جسمی میں  
 ہی وصف معطلی ہی لینے والے کی جانب جاتا ہے اگرچہ بظاہر ایک جسم کا پہونچنا  
 پہونچنا معلوم ہوتا ہو و ہر اسکی یہ ہے کہ ہدیہ سے غرض یہ ہوتی ہے کہ جسکو دیکھے اوکو  
 اپنی قائم مقام کر دیکھے اور او سکے مالک بنا دیکھے ورنہ قبل عطا و صفت مالکیت

کسی چیز کے دیدنے سے ہدیہ ہونا متعلق نہیں ہوتا دار و نہ خزانچی کے حوالے کر دینا یا باج کا شتری کو شتری کا باج کو دیکھو بجالانے کے لیے سپرد کر دینا ہدیہ نہیں سمجھا جاتا اگر ہریون میں اتنا ہی مضمون ہوتا جسکو دنیا کہتے ہیں تو ان تمام صورتوں میں ہدیہ ہی ہوا کرتا بالجمہ اور ان میں چیزوں کے سوا بٹکا ذکر اور ہر گز کسی چیز پیدا ہونے میں اگر اور چیز کو بھی دخل ہے تو رد انہیں میں چیزوں کی اتہم ہے مگر یہیے وصف حادث کی حقیقت اور صفت نوزاد کی اصل فاعل کی جانب سے آتی ہے یعنی اس صفت سے جہاں وہ وصف ایک صفت خانہ زاد ہوا ہے ایسے ہی اس وصف حادث اور صفت نوزاد کو شکل و صورت قابل کج جانب سے عطا ہوتی ہے مثلاً نوزاد آفتاب اگر کسی روشنندان میں آتا ہے اور چاند مسکان میں ہو جاتا ہے تو اس چاندنی میں نورانیت اور چمک تو جو چاندنی کی اصل ہے آفتاب کا فیض ہے اور یہ شکل و صورت کہہ ہی شکل وارہ ہے کہہ ہی شکل مربع و مستطیل ہے کہیں مشابہت کہیں آئینہ روشنندان کا رنگ بھی مثلاً ساتھ لگا ہوا ہے یہ ساری خصوصیتیں اسی طے کا فیض ہے آفتاب کا ہر توہ نہیں آفتاب کا ہر توہ فقط ایک وہی چمک ہے اور کچھ نہیں ان یہ بات مسلم کہ ہر سب کچھ آفتاب ہی کے باعث اگر آفتاب اور آفتاب کا نور نہ تو یہ شکلیں اور صورتیں پیدا نہیں ہو سکتیں اس لیے اگر ہریون کہا جائے کہ تمام صورتیں ابھی ہریون یا ہریون سب آفتاب ہی کی طرف سے ہیں تو ویسا ہی صحیح ہوگا جیسا یہ صحیح ہے کہ آفتاب خزانچین اور کے کچھ نہیں مگر اسی طرح یہ بھی تسلیم کرنا ضرور ہوگا کہ عالم میں برائی ہو یا بھلائی سب اللہ ہی کی بنائی ہوئی اور اسی کی طرف سے ہے ہر اس کے خزانے اور اس کے گھر میں سوا بھلائی کے اور کچھ نہیں وجہ اسکی یہی وہی ہے کہ برائی نام ہی نقصان کا جو بوجہ عدم پیدا ہوتا ہے کیونکہ نقصان کمی کو کہتے ہیں اس صورت میں شر اور برائی اس جزو عدمی کے باعث ہوگی مگر اسی قیاس پر بھلا اور خیر اور خوبی سب

ماہرین یعنی امریکا، روس، چین، اصل و جو و نوا اور سطر کے  
انہی زبان و دوسرے وجود تھا نہ زاد ہو سیکو ہو صورت  
بالذات کہتے ہیں اور سطر صورت محل بینی ہو صورت  
زاد ہو کہ یہ ہو۔

من القدر المحرم

104



اس بنو وجودی سے حاصل ہوگی اور یہ کہنا پڑے گا کہ وجود غیر محض ہے اور خدا کے خزانے  
 اور اس کے ماتھے میں سوائے تجز اور کچھ نہیں بالکمال شکل صورت اور بناوٹ شکل و صورت لازم  
 جیسو قدوس کا رنگ و پساوانے اور جتنی تحدیدیں ہیں قابل کیلئے حاصل ہوتی ہیں فاعل کیلئے  
 قابل ہی نہیں ہوتی جو یہ شبہ ہو کہ یہ اوصاف بھی مخلوقات ہیں موجود ہیں اسلئے ان اوصاف  
 کا خدا میں ہونا لازم آئے گا مان یہ سب اوصاف قابل کی طرف سے آتے ہیں اور شکیک  
 قابل میں یہ اوصاف اصلی اور ذاتی ہوتے ہیں سوا اگر بالفرض خدا کی طرف سے یہ اوصاف  
 آئے ہوں تو خدا کو قابل کہنا پڑے گا مگر خدا و مومن خداوند عالم کو کسی وصف کا قابل نہیں  
 کہہ سکتے ورنہ یہ کہنا پڑے گا کہ جس وصف جس بات کا قابل ہے وہ پہلے سے تھی سو نہیں  
 فرماؤ یہ عدم کا شعبہ ہے کہ نہیں اور اس صورت میں خدا کی وجود کو ایک منتہی اور تہا  
 اور محدود چیز کہیں یا نہیں ظاہر ہے کہ جب کسی موجود میں کسی چیز کا عدم ہوگا تو وہ حسینہ  
 اس موجود کی حد سے خارج ہوگی اور یہ کہنا پڑے گا کہ وہ چیز و نان ہے یہاں نہیں  
 اور اس موجود میں یہاں تک اوصاف اور یہاں تک کمالات تھے مگر ہمیں اوصاف و کمالات  
 اقرار ہے کہ وہ موجود محدود و الوجود ہے مگر ابھی سنئے ثابت کیا ہے کہ خدا کا وجود غیر محدود  
 اسلئے اس بات پر یقین کرنا ضرور پڑا کہ خداوند بے نیاز اپنی ذات بابرکات میں سب قسم کے  
 وجود رکھتا ہے اور کسی قسم کا وہاں عدم نہیں جو کسی وصف کی قبول کا احتمال ہو اور نیز  
 اس صورت میں یہ بھی کہنا پڑے گا کہ اگر خداوند بے نیاز کسی وصف کا قابل ہے تو وہ ہر وقت  
 جبروت سے آیا ہے وہاں خانہ زاد ہوگا اور چونکہ اس وقت اوصاف وجود میں نہ تھے  
 تو اس کے یہ سنئے ہونگے کہ یہ وصف اس کے حق میں خانہ زاد اور اصلی ہے مگر اوصاف وجود ہی  
 اسی کے خانہ زاد ہیں جس کے حق میں خود وجود خانہ زاد ہے اور وجود کی رہنمائی اور اس کا  
 غیر محدود ہونا بھی ثابت ہوا ہے اسلئے خدا کے سوا اگر کسی اور میں بھی وجود غیر محدود ہوگا  
 تو پھر وہ نون جگہ محدود ہی ہوگا غیر محدود نہ ہوگا کیونکہ اس صورت میں خدا کا وجود

ان بنو وجودی

خداوند کریم کسی نامائے حق میں نہیں  
 حوا رضی اللہ عنہا

اس بنو وجودی اور اس کے خزانے  
 میں ہر وقت ہوتا ہے

اشارہ ہے کہ جو

اوس دوسرے میں نہوگا اور اوس دوسرے کا وجود خدا میں نہوگا اور پہلے ثابت  
 ہو چکا کہ خدا کا وجود غیر محدود ہے یعنی ہر قسم کے وجود اور سمین موجود میں ملا و برین  
 اس وقت دو وزن نامی ہونگے اور پھر دو وزن ایک نامی میں موجود یعنی ایسی طرح  
 مجتمع جیسے فرض کرو و شخص ایک چیز اور ایک محل میں مجتمع ہو جائیں مگر یہ بات ایسی  
 محال ہے کہ کسی دیوانہ کو بھی آج تک اسمین نامی نہیں ہوا پھر کوئی صاحب انصاف سے  
 فرمائیں کہ مخلوقات کا وجود تو ایسا قوی ہو کہ اپنے مائل کو اپنے محل میں نہ آنے دے اور  
 خدا کا وجود ایسا ضعیف و ناتوان ہو کہ ہر کوئی اور سکو دبا لے اور اوس کے مقام میں سما جائے  
 یہ بات اگر فرض کیجیے تو یہ معنی ہون کہ جیسے ایک چراغ کا نور اول ضعیف ہوتا ہے اور اس  
 سے دوسرے چراغ کے نور کے آجانے کی گنجائش ہوتی ہے جس کا مائل یہ ہوا کہ دوسرے  
 چراغ کے نور سے بلکہ قوی ہو جاتا ہے ایسے ہی ایک خدا کا وجود دوسرے خدا کے وجود  
 اگر ایسی طرح ملین کہ دو وزن کا محل و مقام ایک ہو اور دو وزن بلکہ ایک ہو جائیں تو  
 یہ معنی ہون کہ ایک ایک خدا کا وجود ضعیف ہے پر دو وزن ملے ہیں تو قوی ہو جاتے ہیں  
 ورنہ بعد و صورت لاتنا ہی سوا اسکے اجتماع کے اور کوئی صورت نہوگی مگر اول تو یہ پتا  
 خدائی کے متانی خدا کی ذات و صفات کے اوپر کوئی مرتبہ ہو تو پھر انکو خدا کیون کہیں گے  
 اسی مرتبہ کو خدا کہیں گے دوسرے لاتنا ہی مفروض کو غور سے دیکھیے تو وہی مانع تسلیم ضعیف  
 مذکور ہے کیونکہ اس صورت میں باعتبار مراتب خدا کا وجود متناہی اور محدود ہو گا یہی  
 وجہ ہے کہ اوس کے آگے اور مرتبہ محل آیا اس صورت میں وہ لاتنا ہی جو بدلائل واضحہ  
 ثابت ہو چکی مانع تسلیم نہر خداوندی ہوگی ان فرض خداوندیے نیاز کسی صفت وجودی کا  
 قابل نہیں اور اس وجہ سے ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ بیشک وہ محل ذات خارجہ نہیں ہو سکتا  
 مگر اس صورت میں اوس کے لیے کوئی صورت و شکل یعنی تحدید معروف نہوگی اور علیٰ ہذا القیاس  
 جو اوصاف مستلزم شکل و تحدید مذکور ہیں جیسے قد و قامت و رنگ و روپ مکان و زمان و غیرہ

جس کو تو یہ شکل اور مرتبہ و کثرت و امتداد و غیرہ

ہرگز ہونوگی مگر جب وہ کسی کا قابل نہیں اور اسکی وجہ یہ ہے کہ وہ اپنے وجود میں غیر محدود ہے  
 یعنی سب قسم کے کمالات اپنی ذات میں رکھتا ہے ساری خوبیاں اوسکے حق میں قائم و آزاد  
 ہیں تو اوسکا بھی کوئی قابل نہوگا کیونکہ جہاں کسی وحدت پاکسی امر کی نسبت اپنی  
 بات تسلیم کیجاسے گی کہ اوسکے لیے کوئی قابل ہے تو اوسکے یہ معنی ہوسے کہ خدا قابل کا محتاج  
 ہے اور مثل و صواب بے قابل و محل کہیں قرار نہیں پکڑ سکتا یعنی جیسے دھوپ ہے اپنے  
 موجود ہونے میں زمین وغیرہ کی محتاج ہے ایسے ہی خدا کا وجود اپنے موجود ہونے میں  
 قابل کا منتظر اور اوسکا محتاج علاوہ برین اسکے ساتھ یہ بھی ضروری تسلیم کرنا پڑے گا  
 کہ اسکے لیے کوئی اصل بھی ہے جسکے حق میں یہ وحدت قائم و آزاد ہے اور اوسکا محتاج ہے  
 وجہ اسکی یہ ہے کہ قابل کی ضرورت بعد اوس اصل کے ہوتی ہے جس سے وجود ملتا ہے اور  
 جسکو سمجھنے بارے میں فاعل کہہ کے تعبیر کیا ہے باقی رہی یہ بات کہ فاعل کی ضرورت پیدا ہونے والی  
 چیز کو اول ہوتی ہے اور قابل کی ضرورت اوسکے بعد خود اس بیان ہی سے ظاہر ہے  
 اسیلئے کہ فاعل کے معنی یہی ہیں کہ کسی چیز کو بنائے علیٰ انہذا القیاس اصل کے معنی سے بھی  
 یہی بات ظاہر ہے کہ اس سے کوئی شے بچنے اور قابل کے مفہوم میں یہ بات رکھی ہوئی  
 ہے کہ کہیں کی آئی ہوئی کسی بات کو قبول کرے اور اپنے اندر رکھ لے سو جو شخص ان  
 دونوں باتوں کو نہ سمجھے گا وہ بے کسے آپ اس بات کو تسلیم کر لیا کہ شے حادث یعنی نوزاد کو  
 اول تو فاعل کی ضرورت ہے دوسری مرتبہ میں قابل کی حاجت کیونکہ اشیاء نوزاد  
 میں وجود تو اصل سے اور شکل اوسپر عارض اور ظاہر ہے کہ اصل شے عارض سے مقدم  
 ہوتی ہے اسیلئے فاعل کی ضرورت اول ہوگی اور قابل کی اوسکے بعد الغرض جیسے  
 خداوند عالم کسی کا قابل نہیں خداوند عالم کا قابل بھی کوئی نہیں اسیلئے کہ اس صورت  
 میں قطع نظر احتیاج قابل خداوند عالم کو کسی اصل اور فاعل کی بھی ضرورت ہوگی  
 جسکے حق میں خداوند عالم ایک وحدت قائم و آزاد ہو سوتھیں کہو کہ اگر اپنی احتیاج

موجود ہونے والی شے کو  
 قابل کہتے ہیں جو اسکی  
 ضرورت ہے

موجود ہونے والی شے کو  
 قابل کہتے ہیں جو اسکی  
 ضرورت ہے



اصل و فاعل ہے تو پھر نہ اوند عالم کو نہ اکٹھا آئی تامل ہے نہ اوند عالم کو نہ اوند عالم  
 کہتے تھے کہ وہ خود اپنی ذات سے موجود ہے کسی فاعل کی اور اسکا احتیاج نہیں اور کسی  
 اصل کا وہ متان نہیں جیسے وہ بھی کسی اور ہی کا محتاج نکلا تو پھر اوسے کو نہ  
 کیون نہ کہتے اور شمال ہی کی ضرورت ہے تو بیجا حرارت آب گرم اور نور ارض جسکو  
 دھوپ کہتے ہیں اپنے وجود میں دو چیزوں کی محتاج ہیں ایک تو اوس آتش و آفتاب  
 کے جس سے ایک وجود کی نگاہی ہے بیجا یہاں سے انکا وجود نکلتا ہے دوسرے آتش  
 اور زمین کی جیسے دونوں قرار پڑتے ہیں سو آتش و آفتاب تو حرارت آب گرم اور  
 نور زمین اپنے دھوپ کے لیے اصل اور غرض اور فاعل ہیں اور خود آب گرم اور زمین  
 اوس حرارت اور دھوپ کے لیے مفسر اور فعل اور جیسے قرار اور قابل ہیں اگر یہ دونوں  
 جائیں نہ ہوت تو پھر حرارت آب اور دھوپ کی وجود کی کوئی صورت نہیں اور جیسے  
 دونوں کی ضرورت ہوتی تو پھر اسباب کا تسلیہ کم کرنا ضروری ہے کہ آفتاب میں نور اور  
 آتش میں حرارت و صفت ذاتی اور غائے زاد ہے کسی اور کا فیض نہیں ورنہ پھر ہم انکی  
 اصل کو جہاں سے آفتاب و آتش ہی عالم اسباب میں مستفید ہوتے ہیں حرارت اور نور کو  
 کی اصل فاعل کہیں کے غرض اسکا ماننا لازم ہے کہ اصل و مخرج میں وہ صفت جو  
 قابل میں آتا ہے ذاتی اور غائے زاد ہو سو یہ وہی بات ہے جسکے ہم مدعی ہوئے تھے اور یہ  
 کہا تھا کہ اور نور او کے وجود کے لیے کم سے کم تین چیزوں کی ضرورت ہے ایک فاعل ایک  
 قابل ایک وہ صفت جو فاعل کے حق میں ذاتی اور غائے زاد ہو مگر ظاہر ہے کہ کسی فاعل کا  
 و صفت ذاتی کسی قابل میں اس طرح نہیں آجاتا کہ اصل و فاعل میں اوسکا نام و نشان  
 بھی باقی نہ رہے اور یہ معنی ہے کہ و صفت ذاتی مذکور تقسم ہو کر کچھ تو فاعل اور اصل میں  
 رہ جائے اور کچھ قابل میں آجائے اگر یہ ہو کرے تو و صفت مذکور کا اصل کے حق میں ذاتی  
 ہونا غلط ہو جائے بلکہ اس صورت میں فاعل اور قابل و صفت مذکور کی نسبت و دونوں

اور اصل کا و صفت غائے زاد ہوتا ہو  
 قابل اور فعل کا و صفت ذاتی ہوتا ہو

برابر ہو جائیں اور یہ فرق کہ اسکے حق میں یہ وصف ذاتی ہے اور اُس کے حق میں یہ وصف  
 عرضی اسکے حق میں یہ وصف خانہ زاد ہے اور اُس کے حق میں مستعار غلط ہو جائے کیونکہ  
 اس صورت میں یہ قیود ایسا ہو گا جیسا فرض کیجیے ایک گھسٹہ میں سے پانی نکالا اور  
 دوسرے میں ڈال لیا یا ایک فانوس میں سے شمع نکال کر دوسری فانوس میں رکھ لے  
 جیسے یہاں پانی کے لیے نہ یہ گھڑا معدن ہوتا ہے نہ وہ نہ یہ فانوس نور کی اصل اور نہ  
 ستارہ نہ وہ ایسی ہے در صورت مرقومہ بالانہ فاعل کو اصل وصف دوم کہہ سکتے ہیں قابل کو  
 سو وصف مذکور اگر بالکل قابل ہی میں آجائے تب تو یہ بات خوب ہی ظاہر ہے اور اگر  
 تقسیم ہو کر کچھ اصل میں رہا اور کچھ قابل اور محل میں آگیا تو حسب قدر و مان سے بیان آگیا  
 اسی قدر میں یہ کہنا پڑے گا کہ اس قدر نہ اصل اور فاعل کے حق میں خانہ زاد ہے اور نہ  
 محل اور نہ قابل کے حق میں خانہ زاد ہر حال یہ کہنا پڑے گا کہ وصف واحد بیان بھی ہے  
 اور و مان بھی ہے مگر اسکے معنی سوا اسکے اور کیا ہیں کہ ایک وصف کو دونوں طرف سے  
 اقتساب ہے مثلاً و حوہ یک سطح فورانی ہے زمین کے ساتھ بھی اوسکو را بط ہے اور ان  
 شعاعوں کے ساتھ بھی جو اوس پر واقع ہوئی ہیں اگر فرق ہے تو فقط اتنا فرق ہے کہ  
 شعاعوں کے حق میں یہ نورانیہ ایک وصف خانہ زاد ہے اور زمین کے حق میں خانہ زاد  
 نہیں ہستوار ہے علیٰ ہذا القیاس وہ شعاعوں کا مجموعہ خلی وقوع سے زمین پر ایک سطح  
 نورانی پیدا ہوتی ہے اور ایک نور مجسم معلوم ہوتا ہے اس بعد کے حق میں جسکو جو سمجھتے  
 ان عرضی اور مستعار ہے اور اقتساب کے حق میں اصلی اور خانہ زاد الغرض ایسے اوصاف کو  
 جو ایک جانب سے دوسری جانب جاتی ہیں دونوں طرفوں کے ساتھ را بط ہو ا کرتا ہے  
 اور دونوں جانبوں کے ساتھ نسبت ہو ا کرتی ہے اگر فرق ہوتا ہے تو وہی ذاتی اور  
 عرضی ہونے کا فرق ہوتا ہے یا یوں کہتے کہ باہم فرق صدور و وقوع ہوتا ہے یعنی فاعل اور  
 اصل کی طرف سے صدور ہوتا ہے اور قابل اور محل کی طرف وقوع مگر اس بیان سے

ایسی صورت میں اس میں کوئی وصف ذاتی اور عرضی نہیں ہے بلکہ صرف ایک بیان ہے

وصف متعدد کی صورت میں خانہ زاد اور  
 وصف واحد کی صورت میں خانہ زاد اور  
 اور ان کی ساتھ را بط ہونے کی بات اور وہ

ایسی اور صفات را بط ہونے کی بات اور وہ  
 وصف کثرت کی صورت میں خانہ زاد اور  
 اور وہ

سے یہ بات اہل فہم پر واضح ہو گئی ہوگی کہ وصف مذکور قطع نظر ان رابطوں اور نسبتوں کے فاعل اور قابل دونوں میں مشترک ہے اور ان دونوں رابطوں میں سے ایک رابطہ بھی ساتھ لے لیجیے تو پھر وہ وصف تنہا اُسی رابطہ اور نسبت والے کا وصف ہوگا۔  
 وصف مشترک ہوگا ایک ہی جگہ رہیگا کسی دوسرے کی طرف منتقل اور متعدی نہ ہوگا یہی وجہ ہے کہ خدائی مخلوقات میں نہیں آسکتی اور امکان اور مخلوقیت خدا میں نہیں جاسکتا۔  
 تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ خدائی موجودیت ذاتی کو کہتے ہیں اور امکان اور مخلوقیت موجودیت عرضی کا نام ہے سو خدائی میں ذاتی ہوتا پہلے سے ملحوظ ہے اور امکان اور مخلوقیت میں عرضی ہونے کا اول سے لحاظ ہے اس لیے عرضی خدائی اور مستعار ہو تو کیونکر ہو اور اس لیے القیاس امکان مستعار اور عرضی کیونکر ظہور میں آسکے گا نہ فقط موجودیت اور وجود کو ان دونوں قیدوں سے علیحدہ کر کے دیکھیں تو بیشک خدا اور مخلوقات دونوں میں مشترک ہوگا چنانچہ ظاہر بھی ہے اس صورت میں وہ اوصاف جو ایک جانب سے دوسری طرف انتقال کرتے ہیں اور نیز وہ اوصاف جنہیں ذاتی ہونیکا لحاظ ہے خداوند عالم میں ضرور ہونگے پر وہ اوصاف جنہیں عرضی اور مستعار ہونے کا لحاظ ہے خدا میں ہرگز نہیں ہو سکتے علیٰ ہذا القیاس وہ اوصاف جنہیں کسی وصف وجودی بے قید یا مقید بقید ذاتی کے عدم کا لحاظ ہے خداوند عالم میں ممکن نہیں مانا اگر کسی وصف عدمی یا عرضی کا سبب ملحوظ ہوگا تو خداوند عالم میں اُسکا ہونا منجملہ ضروریات ہے اس صورت میں موجودات کے اوصاف کی چارہ قسمیں ہو گئی تین وجودی تین عدمی تین وجودی تو وہی ہیں جنکا ذکر اوپر ہو چکا ایک اوصاف وجودی جو بلا قید ہوں دوسرے وہ اوصاف وجودی جنہیں ذاتی ہونے کا لحاظ ہے تیسرے وہ اوصاف وجودی جنہیں عرضی ہونا ملحوظ ہے سوا دل و قسموں کا خدا میں ہونا ضرور ہے اور ہم نہایت کا خداوند عالم میں ہونا محال اور تین عدمی وہ ہیں جو ان تین وجودی کے

خداوند عالم کا وجود ذاتی ہے

خداوند عالم کا وجود عرضی ہے

خداوند عالم کا وجود ذاتی ہے



مقابل ہیں یعنی ایک میں اوصاف وجودی ہے قید کا سلب کے دوسرے میں اوصاف  
وجودی ذاتی کا سلب ہے اور تیسری میں اوصاف وجودی مستعار کا سلب ہے مگر  
ان دونوں قسموں میں بظاہر اوصاف کا سلب ہوتا ہے پر حقیقت میں ان قیدوں کا  
سلب اور عدم ہوتا ہے جو انہیں مافوق اور ملحوظ میں ورنہ قسم اول میں اور ان دونوں  
قسموں میں پھر کیا فرق باقی رہے گا سو ان تینوں قسموں میں سے قسم ثالث کا  
خدا میں ہونا ضروری ہے اور دو قسم اول کا خداوند عالم میں ہونا محال بگرا سی طرح  
مخلوقات میں اقسام اوصاف وجودی میں سے تو قسم اول اور قسم ثالث کا ہونا ضروری ہے  
اور قسم اوسط کا ہونا محال اور اقسام اوصاف عدمی میں سے اول اور آخر کا ہونا محال  
ہے اور قسم اوسط کا ہونا ضروری ان سب اوصاف کے اقسام کے سوا ایک ساتویں  
قسم اور ہے جس میں کسی عدم کا سلب ہو سو اس قسم کا خدا میں ہونا ضروری ہے مگر وہ عدم  
جو اسمیں مسلوب ہوتا ہے کبھی مطلق ہوتا ہے جیسے عدم مقابل وجود مطلق کبھی مفید ہوتا ہے  
جیسے اندھا ہر سو ہونا کہ اسمیں ایک وجود خاص یعنی وصف بنیائی اور شنوائی کا سلب  
ہے اور اس وجہ سے بظاہر یوں معلوم ہوتا ہے کہ یہ قسم سب اوقات غیر خدا میں کبھی پائی جاتی  
ہے کیونکہ بہت بلکہ اکثر آدمی بنیاد نظر آتے ہیں بگراؤں عدم میں جو اسمیں مسلوب ہوتا ہے  
اگر یہ قید بھی لگا دیں کہ وہ ذاتی ہو تو پھر اس قسم کا غیر خداوند عالم میں ہونا محال  
ہو جائے سو ہم اپنی اصطلاح پر اس کا نام سو حیت اور قدوسیۃ اور تسبیح اور تقدیس  
رکھ کر یہ گزارش کرتے ہیں کہ وہ اقسام جن کا ہونا خدا میں محال ہے فقط اسی وجہ سے  
خدا میں محال ہیں کہ اون کا ہونا کسی نہ کسی عدم ذاتی کے اعتبار پر موقوف ہے سو سلب بنیاد  
کی اول دو قسموں کا حال تو ظاہر ہے کہ انہیں عدم ذاتی ملحوظ ہے پر وجودیات کی  
قسم ثالث میں چونکہ بظاہر معاملہ بالکس ہے اس لیے یہ گزارش ہے کہ کسی چیز کے عر ضی  
اور مستعار ہونیکے یہ معنی ہیں کہ موضوع کی ذات میں نہ کسی اور کے فیض سے آگئی ہو

قسم اول اور ان دونوں  
قسموں میں پھر کیا فرق  
باقی رہے گا سو ان تینوں  
قسموں میں سے قسم ثالث  
کا خدا میں ہونا ضروری  
ہے اور دو قسم اول کا  
خداوند عالم میں ہونا  
محال بگرا سی طرح  
مخلوقات میں اقسام  
اوصاف وجودی میں سے  
تو قسم اول اور قسم  
ثالث کا ہونا ضروری  
ہے اور قسم اوسط کا  
ہونا محال اور اقسام  
اوصاف عدمی میں سے  
اول اور آخر کا ہونا  
محال ہے اور قسم اوسط  
کا ہونا ضروری ان سب  
اوصاف کے اقسام کے  
سوا ایک ساتویں  
قسم اور ہے جس میں  
کسی عدم کا سلب ہو  
سو اس قسم کا خدا  
میں ہونا ضروری ہے  
مگر وہ عدم جو اسمیں  
مسلوب ہوتا ہے کبھی  
مطلق ہوتا ہے جیسے  
عدم مقابل وجود  
مطلق کبھی مفید ہوتا  
ہے جیسے اندھا ہر سو  
ہونا کہ اسمیں ایک  
وجود خاص یعنی  
وصف بنیائی اور  
شنوائی کا سلب  
ہے اور اس وجہ سے  
بظاہر یوں معلوم  
ہوتا ہے کہ یہ قسم  
سب اوقات غیر خدا  
میں کبھی پائی جاتی  
ہے کیونکہ بہت بلکہ  
اکثر آدمی بنیاد نظر  
آتے ہیں بگراؤں عدم  
میں جو اسمیں مسلوب  
ہوتا ہے اگر یہ قید  
بھی لگا دیں کہ وہ  
ذاتی ہو تو پھر اس  
قسم کا غیر خداوند  
عالم میں ہونا محال  
ہو جائے سو ہم اپنی  
اصطلاح پر اس کا نام  
سو حیت اور قدوسیۃ  
اور تسبیح اور تقدیس  
رکھ کر یہ گزارش  
کرتے ہیں کہ وہ  
اقسام جن کا ہونا  
خدا میں محال ہے  
فقط اسی وجہ سے  
خدا میں محال ہیں  
کہ اون کا ہونا کسی  
نہ کسی عدم ذاتی  
کے اعتبار پر موقوف  
ہے سو سلب بنیاد  
کی اول دو قسموں  
کا حال تو ظاہر ہے  
کہ انہیں عدم ذاتی  
ملحوظ ہے پر  
وجودیات کی  
قسم ثالث میں  
چونکہ بظاہر  
معاملہ بالکس ہے  
اس لیے یہ گزارش  
ہے کہ کسی چیز  
کے عر ضی اور  
مستعار ہونیکے  
یہ معنی ہیں کہ  
موضوع کی ذات  
میں نہ کسی اور  
کے فیض سے آگئی  
ہو

بنیاد کی سب سے پہلی اور ضروری قید  
سو حیت کا نام ہے

سو نہیں کہہ کہ یہ عدم ذاتی نہیں تو اور کیا ہے اس صورت میں قسم ہنرم کا حاصل  
 نقطہ یہ ہو گا کہ وہ دیا ت میں سے قسم ثالث اور سلبیات میں سے اول اور اول  
 نہیں کیونکہ عدم کے لیے یہی تین احتمال ہیں: نہیں کہ قسم ہنرم کے الواقع قسم ہنرم ہے  
 مگر اسی قیاس پر اوصاف ضروری کے ضرور ہونے کی بھی یہی وجہ ہے کہ وہ کسی  
 وصف وجودی ذاتی کے ہونے کی خبر دیتے ہیں نہیں تو قسم اول اور اول وجودیت  
 کا حال تو خود ہی ظاہر ہے کہ قسم ثالث سلبیات میں اشتباہ ہو تو ہو سکتا ہے اور اشتباہ  
 کے رفع کرنے کے لیے یہ گذار سن ہے کہ موافق تحریر بالا اس قسم میں تمیز استعارہ کا سبب  
 ہوتا ہے جس کا عدم ذاتی پر دلالت کرنا بھی غرض کر کے آتا ہوں اس صورت میں سلبیات  
 کو وجود ذاتی لازم ہو گا کیونکہ سلبیات عدم بھر وجود ہی ہو گا اور کوئی احتمال تو  
 ہو ہی نہیں سکتا اس لیے ہر تباہ معنی قدر سبتہ ایسی صفتہ جامع ہونی چاہیے جو اقسام ضروریہ  
 صفتہ کو شامل ہو سو ہم اس صفتہ کے لیے لفظ محمودیہ اور حمد بخویر کر کے یہ گذار سن کرتے  
 ہیں کہ اگرچہ ظاہر اوصاف خداوندی کی آئمہ قسمیں معلوم ہوں پر اس قسم کے  
 موافق کل دو قسمیں ہو جائیں گی ایک اوصاف تفسیری جنکو اوصاف تفسیری اور  
 جلالی بھی کہتے تو بجا ہے دوسرے اوصاف تمجیدی جنکو اوصاف جلالی بھی کہتے تو بجا  
 مگر اوصاف تفسیری کا حاصل جیسا کہ ہے کہ اوصاف صفتہ معلوم ہوا کریں ایسا ہی  
 آونے یہ بھی لازم آتا ہے کہ وہ اوصاف جو قابل کی جانب سے آتے ہیں بالکل سلب  
 ہوں کیونکہ اول تو محدود لازم آئیگی دوسرے ان اوصاف کا موصوف جو قابل کے  
 عطا کردہ ہونے ہیں خود ایک وصف عرضی ہوتا ہے مثلاً دھوپ جو موصوف تفسیری  
 و تالیث وغیرہ اوصاف عطا کردہ صحن یا روشنندان وغیرہ تو اول ہوتی ہے تو خود  
 ایک وصف عرضی ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ جب خدا میں اوصاف عرضی یعنی مستعار کا  
 ہونا سوچ سے محال ہوا کہ احتیاج غیروں کی طرف لازم آئیگی تو خود کیونکہ مستعار

خداوندی صفتہ  
 تفسیری اوصاف  
 جلالی اوصاف  
 تفسیری اوصاف  
 جلالی اوصاف

اوصاف عرضیہ یعنی اوصاف مستعار ہونگے کیونکہ وہ ان تو اوصاف ہی میں احتیاج  
 تھی بیان خود اپنی ذات اور وجود ہی میں احتیاج لازم آئی بالجلہ وہ سب اوصاف  
 جو عطا کردہ تو اہل ہوتے ہیں اور خدا وجود ہی میں ہر قسم ثالث کے لئے داخل ہوتے ہیں اور ہر دیکھنا تحریر کا  
 بشر اور مستجاب الی کو جیسا کہ لازم ہو کہ اوصاف ثلثہ مشارا لہما ہوا اگر یہ ایسا ہی ہو تو لازم ہے کہ جیسے اوصاف  
 فاعل میں ہوتے ہیں وہ سب ہوں کیونکہ اوصاف فاعلی سب ثلثہ مشارا لہما ہیں اور فاعل  
 میں چنانچہ ظاہر ہے مگر اسکی تیز کہ کون سے اوصاف فاعل ہیں اور کون سے اوصاف  
 قابل ہر کسی کا کام نہیں اس کے لیے مناسب ہوں معلوم ہوتا ہے کہ کسی قدر تفصیل ہم ہی  
 لکھتے ہیں پراپکا کھٹکا ہے کہ یہ باریک باتیں دیکھنے والوں کی سمجھ میں آتی ہیں یا  
 نہیں مگر جب یہ خیال میں آتا ہے کہ کم فہم سمجھ میں گئے تو کیا سو اہل فہم تو سمجھ جائیں گے  
 تمام خدا قلم اوٹھاتا ہوں عرض اس پس و پیش کی باتیں ہر کسی کے لیے نہیں لکھنا فقط  
 ان صاحبوں کے لیے عرض کرتا ہوں کہ فہم باریک رکھتے ہیں مضافات میں وقتہ سے اونکو  
 مشابہہ حاصل ہے فقط ایک سمجھائے ہی کی دیر ہے سراسر ایسے صاحبوں کی لغزشیں دیکھ کر  
 جی بولنا چاہتا ہے کہ اپنا مافی الضمیر بھی عرض کرتا ہوں میری عرض معروض پر کان  
 جمائے سے ہار کر نیگے اور انصاف کر نیگے تو کیا دوسرے کہ خداوند مادی اونکو ہدایت فرمائے  
 ورنہ عوام الناس کو ان مضامین میں دل لگانے اور غور فرمانے کی اجازت نہیں مبادا  
 کچھ کا کچھ سمجھ کر کسی اور راہ کو نہ لیں سینے بعض مضامین تو ایسے ہوتے ہیں کہ اونکے  
 وجود اور سمجھنے میں کسی اور مضمون کے وجود اور سمجھنے کی ضرورت نہو جیسے میں تم زید عمر  
 زمین آسمان درخت پہاڑ چاند سورج وغیرہ یہ سب مضامین اور یہ ساری مفہوم آئیے  
 ہیں کہ تنہا اپنے وجود اور سمجھ میں آجائے کے لیے کافی ہیں اور بعض مضامین اور  
 معانی ایسے ہوتے ہیں کہ تنہا وجود میں اور سمجھ میں نہیں آتے جب وجود میں سمجھ میں  
 آتی ہیں دوسرے مضمون کے ساتھ وجود میں یا سمجھ میں آتی ہیں مثلاً باپ بیٹا بھائی



جو رہا لاچھو پچی چھا پامون دادا دادی امانا فانی دوست دشمن آشنا و شاکر و اوپر  
 نیچے و این با این آگے پیچھے و غیرہ سب مضامین ایسے ہیں کہ تنہا وجود میں اور کچھ  
 میں نہیں آسکتے باپ کا وجود اور تصور بغیر بیٹی کی وجود اور تصور کے نہیں ہو سکتا  
 علیٰ ہذا القیاس جو رو کے وجود اور تصور کو فنا و نہ کا وجود اور تصور آستانہ کے وجود  
 اور تصور کو شاکر و کا وجود اور تصور اوپر کے وجود تصور کو نیچے کا وجود تصور و دوست کے  
 وجود تصور کو دوست کے وجود تصور دشمن کے وجود تصور کو اوست کا وجود تصور  
 جس کا دشمن ہو لازم ہے سو اسی قسم میں سے فاعل اور مفعول بھی ہے بیش فاعل بے مفعول  
 اور مفعول بے فاعل نہیں ہوتا اور نہ ایک دوسرے سے جدا ہوتا آگے بتا رہا تھا  
 کہ باپ مرجاتا ہے بیٹا رہتا آستانہ مرجاتا ہے شاکر رہتا ہے اس دعوت کے مخالفت نہیں  
 کیونکہ ایسے وقت میں کسی کو کسی کا باپ یا استاد یا بیٹا اور شاکر کہنا مجاز آئینہ باعتبار  
 زمانہ سابق ہوتا ہے ورنہ باعتبار حقیقت نہ یہ اوست کا باپ ہے نہ وہ اوست کا بیٹا نہ یہ اوست کا شاکر  
 ہے نہ وہ اوست کا استاد بلکہ جیسے مرنے کے بعد نکاح ٹوٹ جاتا ہے یہ رشتے بھی ٹوٹ جاتے ہیں  
 اور اگر یہ موتی بات مقبول نہ تو توفیر وہ جو اصلی جواب ہے وہی سنیے باپ کا باپ ہونا اور  
 بیٹے کا بیٹا ہونا اور استاد کا استاد ہونا ان کے حق میں کوئی وصف ذاتی نہیں ورنہ ہمیشہ  
 سے ہوتا بلکہ ایک مضمون عارضی ہے سو باپ ہونے کی حقیقت اور بیٹے ہونے کی حقیقت قطعی  
 ہی مضمون عارضی سمجھو ابودہ اور نبوتہ اور استاد می شاکر دی کچھ اور ہے اور نہیں  
 یہ اوصاف ہائے جاہلین کچھ اور سو چونکہ ان اوصاف کو وقت موت موصوف فنا عارض  
 ہو جاتی ہے تو بیشک اس وقت اسکے مقابل میں جو وصف ہوگا اوست کو بھی فنا عارض  
 ہوگی نان البتہ ذہن اور تصور اور خیال میں چونکہ موصوف کو بعد موت بھی بقا  
 رہتا ہے تو تصور میں کچھ وقتہ پیش نہیں آتی ایسے عام آدمیوں کو دھوکا پڑ جاتا ہے  
 الحاصل اس قسم کے مضامین تنہا نہیں پائے جاتے خواہ ذہن میں کیے خواہ خارج

از وہن کیے اور وجہ اسکی یہ ہے کہ یہ اوصاف از قسم نسبتہ ہوتے ہیں جیسے جملہ کو بتاویل  
 مفرد صفت بنا لیتے ہیں ایسی ہی کبھی نسبتہ کو بتاویل غیر نسبتہ صفت بنا کر اوسکے دو طرفوں  
 میں سے کسی کو موصوف قرار دے کر ثابت کر دیتے ہیں مگر نسبتہ بجز نسبتہ سے اوسکی ذات  
 تبدیل نہیں ہو جاتی جو اوسکے لوازم بدل جائیں وہ احتیاج جو اوسکو اپنی دو طرفوں  
 کی طرف ہوتی ہے جون کی تون بدستور باقی رہتی ہے سو اون میں سے ایک تو یہی  
 موصوف ہوتا ہے اسلئے فقط دوسرے ہی کی ضرورت رہتی ہے جب یہ بات خوب نہیں  
 ہو گئی تو اصل مطلب کو بھی سینے اگر کوئی وصف اوصاف وجودی میں سے اسبات کو  
 مقتضی ہو کہ علاوہ موصوف اس وصف کے لیے کوئی اور بھی چاہیے جیسے یہ وصف  
 واقع ہو ایسا وصف تو منجملہ اوصاف فاعلی ہو گا اور اگر کوئی وصف علاوہ موصوف  
 اسبات کو مقتضی ہو کہ اس وصف کے لیے کوئی اور بھی چاہیے جس سے یہ وصف صماور  
 ہو ا ہو تو یہ وصف منجملہ اوصاف مفعولی ہو گا سو اوصاف فاعلی تو ہر قسم کے خدا اور عالم  
 میں ہونے چاہئیں کیونکہ منشا اس قسم کے اوصاف کا اصل میں وجود ہے اور وجود کا  
 حال نہ آپ سن ہی چکے ہیں کہ وہ کہاں سے آتا ہے سو اسے خاتمہ خداوندی اور کوئی گھر  
 ہی نہیں جہاں میں وجود کا خزانہ ہو مگر اہل فہم تقاریر بالاسے سمجھ ہی گئے ہونگے کہ اس  
 صورتہ میں فاعل کو کچھ دخل نہ ہو گا فقط وجود ہی ایسے اوصاف کا مصدر ہو گا گو بظاہر  
 اہل ظاہر کو صورتہ فاعل کو اوسمیں مداخلہ معلوم ہوتی ہو سو یہ ایسا نصیب ہے جیسے  
 آئینہ وقت تقابل آفتاب اگر منور ہو کر اور اشیا کو منور کرتا ہے تو اس تنور میں آئینہ  
 کے اوس نور کو دخل ہے جو آفتاب کی طرف سے آیا ہے آئینہ کی شکل صورتہ رنگ و ب  
 قطع برید کو کچھ دخل نہیں اور اگر دخل بھی ہے تو ایسی ہی باتوں میں دخل ہے  
 یعنی کسی دیوار پر اگر آئینہ ہے نور جایگا تو اوسکا رنگ البتہ آئینہ کے رنگ کا تابع  
 ہو گا سو اسی طرح اصل وصف فاعلی تو عالم بالاسے آئے گا بان بڑائی بھلائی

اوصاف فاعلی

اوصاف مفعولی

اوصاف فاعلی  
خداوند عالم میں

میں ہر اوصاف فاعلی کی بڑائی جو ہر  
میں ہر اوصاف فاعلی کی بڑائی جو ہر

اس طرف سے لائق ہو جاتی ہیں سرسبز اس گاہ سے کوئی یہ دھوکا کھائے کہ ایسے  
 اوصاف بہت سے ایسے ہوتے ہیں کہ بنی آدم کے حق میں واجب مذمت سمجھے جاتے ہیں  
 جیسے کسی نامحرم کو دیکھنا یا کوئی اہل برائیاں کام کرتا غرض اہل فعل اور چیز ہے اور  
 اُسکی بھلائی بُرائی اور چیز ہے بھلائی بُرائی اور پر سے افعال کو مارتے ہو جاتی ہے  
 بالکل اوصاف فاعلی تو سبھی خداوند کریم میں ہونگے کیونکہ مصدر افعال وجود ہے  
 اور وجود خدا کے حق میں ایک وصفت قائم زاد ہے مستعار چیز نہیں رہی اوصاف مفعولی  
 اونکی دو صورتیں ہیں ایک تو یہ کہ فاعل کی طرف سے مفعول میں کوئی ایسی بات  
 پیدا ہو جسکا تصور فقط مفعول ہی پر موقوف ہو جیسے گرمی سڑتی سیاہی سفیدی  
 اس قسم کے اوصاف کا حدوث تو خدا تعالیٰ کی ذات میں کسی اور فاعل کی طرف  
 سے محال ہے کیونکہ اس صورتہ میں فاعل کی طرف سے مفعول میں کسی قسم کا ایجاد ہوگا  
 یعنی اوصاف وجودی پیدا ہونگے اور وہ اوصاف وجودی قبل حدوث خدا تعالیٰ  
 میں نہ ہونگے اور ظاہر ہے کہ بعض اوصاف وجودی کا ہونا اطلاق وجود اور اُسکے  
 غیر محدود ہونے کے منافی ہے جسکا تسلیم کرتا خداوند عالم کے لیے ضرور ہے دوسرے یہ  
 صورت ہے کہ فاعل کی طرف سے مفعول میں کوئی ایجاد از قسم مذکور نہ ہوا ہو بلکہ ایسی  
 ایک بات ثابت ہوئی ہو جسکا سمجھنا فقط ایک مفعول ہی پر موقوف ہو بلکہ اُسکے  
 تصور میں فاعل کے تصور کی بھی ضرورت ہو جیسے محمود ہونا یا محبوب ہونا یا حری ہونا  
 اس قسم کے اوصاف کا ثبوت تو خدا کے لیے ضرور نہیں پر ان اوصاف کا امکان بہت  
 ضرور ہے کیونکہ حاصل ان اوصاف کا فقط اتنا ہے کہ ایک نسبت خدا کے بیچ میں اور  
 کسی غیر کے بیچ میں پیدا ہو گئی ہو نسبت کا ثبوت یا حصول خدا کے لیے کچھ محال نہیں  
 کیونکہ منسوب یا منسوب الیہ قبل نسبت ہوتے وجود اور صفات ذاتیہ میں کامل ہوتی ہیں  
 ان باتوں میں نسبت کے محتاج نہیں ہوتے بلکہ نسبت ہی اپنے وجود میں اونکی محتاج



ہوتی ہے علاوہ برین اگر نسبتہ کا حصول خدا کے لیے محال ہو تو اس کا خالق ہونا عالم ہونا  
 رزاق ہونا بھی محال ہو جائے اس لیے کہ ان تمام مضامین اور سب باتوں میں اول ایک  
 نسبت ہی ایک کو دوسرے کے ساتھ حاصل ہوتی ہے الغرض فقط نسبتہ کا حصول تو محال  
 نہیں مان احتیاج ذات و صفات میں خدا کے لیے محال ہے سو ظاہر ہے کہ نسبتہ کو  
 احتیاج لازم نہیں مان بعض نسبتیں ایسی ہوتی ہیں جیسے احتیاج اور افتقار  
 چکا کرتا ہے جیسے مخلوقیت مثلاً اگر اس کے مقابلے میں خالقیت وغیرہ ایسی نسبتیں بھی ہیں  
 جن سے استغناء اور عدم احتیاج اس طرح آشکارا اور نمایاں ہوتا ہے ہر حال جب  
 کچھ ایجاد کسی ایسے امر کا ہو جس کا ذکر اوپر آچکا ہے بلکہ فقط حصول نسبتہ ہو تو ہمیشہ فطریہ  
 نشا اوس نسبتہ کا کوئی امر وجود سے ہو جیسے محبوب ہونیکے لیے جمال اور محمود ہونیکے لیے  
 کمال تو ایسے اوصاف مفعولی کا حصول خدا تعالیٰ کے لیے باہمی یعنی اگرچہ ضرور نہیں کہ  
 خواہ مخواہ کسی محبوب کو خدا تعالیٰ سے محبت حاصل ہو ہی جائے یا کوئی حامد خدا تعالیٰ  
 کی حمد کیا ہی کرے یا ایسے اوصاف کا حصول بالضرور ممکن ہے کیونکہ نشا محبوبیت اور  
 محمودیت حسب کو جمال کہے یا کمال وہ سب خدا کی خانہ زاد ہیں اور اسوجہ سے قبل تعلقات  
 محبتہ مجاہدان یا حمد حامدان بھی اگر خدا تعالیٰ کو محبوب اور محمود کہتے تو بچا ہے سب سے  
 جہان میں دستور ہے کہ شجاعون اور خوشن اخلا ثون اور سخیون کو ہر دم اور ہر وقت  
 شجاع اور خوشن اخلاق اور سخی کہتے ہیں خواہ شجاعت اور خوش خلقی اور سخاوت کا  
 وقت ہو کہ نہو یعنی ظہور و لاوری اعداؤ کے مقابلے میں ہوتا ہے اور خوش خلقی کا ظہور  
 اپنے بیگانے کی ملاقات میں ہوتا ہے اور سخاوت مساکین کے دینے سے ظاہر ہوتی ہے  
 تنہا کسی گوشہ میں اگر کسی وقت کوئی بیٹھا ہو تو ان اوصاف کے ظہور کی کوئی صورت  
 نہیں مگر با اہتمام ہر وقت اس قسم کے آدمیوں کو شجاع اور خوشن اخلاق اور سخی  
 کہتے رہتے ہیں اور وجہ اس بول چال کی فقط یہی ہے کہ وہ توجہ جو نشا و شجاعت

اور دلاوری ہوتی ہے اور وہ صفہ جس سے آثار خوش اخلاقی ظاہر ہوتے ہیں اور وہ  
 وصف جو باعث داد و شہس ہوتا ہے مثل قوۃ باصرہ و بکھو یا تدبیر اور مثل قوۃ  
 سامعہ سنو یا نشو ہر دم اور ہر وقت ساتھ رہتے ہیں سو اسی طرح وہ جمال اور  
 کمال جو باعث محبت یا موجب مدح و شائستگی ہوتا ہے خداوند کریم بین ہر دم اور ہر وقت  
 ساتھ رہتے ہیں سو اسی طرح وہ جمال اور کمال جو باعث محبت یا موجب مدح و شائستگی  
 ہوتا ہے خداوند کریم بین ہر دم اور ہر وقت موجود رہتا ہے کسی کو اس ذات پاک  
 کے ساتھ محبت ہو یا نہ ہو اور کسی کو اس کے حمد و ثناء کی توفیق ہو کہ نہ ہو جب یہ تقریر و تفسیر  
 سوچ لی تو اب یہ گذارش بھی قابل لحاظ ہے کہ جیسے شجاعت اور سخاوت اور حسن اخلاق  
 اور سماعت اور بصارت کا وہ مرتبہ جو موجب ظہور آثار ہوتا ہے ایک ایسی قوۃ ہے جو  
 ہر دم ملازم جمال شجاع و خوش اخلاق و سخا و سمیع و بصیر رہتی ہے اور اس وجہ سے  
 اس بات کی مستحق ہے کہ اس مرتبہ کو مرتبہ بالقوۃ کہتے اسی طرح جمال و کمال خداوندی  
 کو لازم ذات خداوندی سمجھیں اور اس اعتبار سے خدا تعالیٰ کو محبوب اور محمود و بالقدور  
 ہر دم اور ہر آن سمجھیں اور ان اوصاف کو اس اعتبار سے منجملہ اوصاف قدیمہ  
 سمجھیں پر وہ مرتبہ جو بعد ظہور آثار پیدا ہوتا ہے جیسے شجاعت و سخا و اور خوش اخلاق  
 شیرین سخن اور استنباط و ریاض و غیرہ کے حق میں منجملہ لوازم ذات نہیں چنانچہ  
 ظاہر ہے اور ہر دم قوۃ باصرہ اور قوۃ سامعہ کا مکتوب بکار ہوتا اور اسکی تطبیق  
 ایسی ہی وہ محبوبیت اور محمودیت جو بعد تعلق محبت اور مدد و رحمت و ثناء حاصل ہوتی ہے  
 خدا کے اوصاف قدیمہ میں سے نہیں مان اوصاف مکنتہ الحصول میں سے ہے  
 اور بانوجہ کہ اس مرتبہ میں بالفعل ظہور آثار ہوتا ہے اور صفہ شجاعت و سخاوت و محبوبیت  
 و محمودیت وغیرہ اپنے اپنے اثر اس وقت دکھاتے ہیں اس مرتبہ کو بالفعل کہتے تو  
 زیبا ہے مگر اس قسم کی اوصاف کے حدوث سے خدا کی ذات و صفات میں کجک

حدوث اور تجدید لازم نہیں آتا کیونکہ درحقیقت ایسے اوصاف کے حصول سے بجز نسبتہ  
جو ذات موصوفہ سے ایک امر زائد ہوتا ہے موصوف کو کچھ حاصل نہیں ہوتا۔ مان  
بسا اوقات نسبتہ مذکور کی طرف ثانی کو اس طرف سے کوئی وصف علاوہ نسبتہ مذکور  
حاصل ہو جاتا ہے مثلاً آفتاب اور زمین اگر مقابل یکدیگر ہوں اور پھر نور افشانی  
آفتاب جو اس مقابل کے وقت بجانب زمین ہوتی ہے آفتاب کو فاعل تنویر کہیں  
نہ اس تنویر سے آفتاب کو کچھ حاصل نہیں ہوتا فقط یہی نسبتہ تنویر ہو یا نہ وہ مان اس  
تنویر اور نور افشانی کے باعث زمین کو علاوہ اس نسبتہ کے جو فیما بین آفتاب و  
زمین وقت تنویر مذکور حاصل ہوتی ہے حسب حیثیت و قابلیت آفتاب کے خزانے سے نور  
ملی جاتا ہے غرض جیسی زمین کو علاوہ نسبتہ مذکور آفتاب سے دھوپ کا فیض اور آفتاب  
کو سوا نسبتہ زمین سے اور کچھ فیض نہیں ایسے ہی خداوند عالم کو بجز نسبتہ اور کچھ  
حاصل نہیں ہوتا مان عالم کو علاوہ نسبتہ فیما بین فیض وجود اور فیض کمالات وجود  
بھی ہوتا ہے غرض خدا تعالیٰ کو عالم کی طرف سے بجز نسبتہ و اضافہ اور کچھ حاصل نہیں  
ہوتا اور ظاہر ہے کہ نسبتہ منسوب اور منسوب الیہ دونوں سے خارج ہوتی ہے اور  
دونوں میں مشترک اگرچہ ایک کے اعتبار سے اس کو اور طرح سے تعبیر کریں اور دوسرے  
کے اعتبار سے اور طرح جیسے پدر اور فرزند اور سقف و فرسق بین ایک نسبتہ ہوتی  
ہے مگر وہی ایک نسبتہ ایک کے اعتبار سے ابوالہ اور دوسرے کے اعتبار سے بنوہ کہلاتی  
ہے علیٰ انداز القیاس نسبتہ فیما بین سقف و فرسق ایک کے لحاظ سے فوقیت اور دوسرے  
کے لحاظ سے تحتیت کہلاتی ہے مگر یہ بات ظاہر ہے کہ نسبتہ کا وجود اور تحقق دونوں  
کے وجود اور تحقق پر موقوف ہے یہ نہیں ہو سکتا کہ معدوم محض کسی نسبتہ کے لیے منسوب  
یا منسوب الیہ بن سکے مان یہ ممکن ہے کہ ایک شے سن وچر معدوم ہو اور سن وچر موجود  
ایک جہت سے اسمین وجود ہو اور ایک جہت سے عدم باعتبار وجود وہ شے منسوب



یا مشبہ الیہ ہو اور یا مختار عام او مسکو عدلی کہین مثلاً سایہ یا نا بینائی کو جو چہرہ  
اور ہر می شمار کرتے ہیں اور پھر ما ایندہ سایہ کو دائیں بائیں کہتے ہیں اور ٹلا ہر سب کو  
دائیں بائیں نہ دیکھنا مقبولات نسبتی اور انسانی ہے مثلاً القیاس یا بینائی کو شہ  
منہین کہتے ہیں اور ایک یہ معنی ہیں کہ مولیٰ چیزوں کو دیکھ سکتے ہیں اور ہر ایک  
چیزوں کو نہیں دیکھ سکتے اور ظاہر ہے کہ یہ بات بھی انسانی ہے سو باوجود عدلی ہونے کے  
جو یہ نسبتیں ان کے ساتھ متعلق ہوتی ہیں تو ایسی ہی وجہ ہے کہ اس قسم کی چیزیں ہیں جو  
عدلی ہیں اور من وجہ وہی ہیں چونکہ ان الفاظ کی وضع میں عدم ہر یک عام  
بہر پر نظر سے تو انکو عدلی کہتے ہیں اور باہر نظر کہ سایہ میں کچھ کچھ نور ہوتا ہے  
اگرچہ دھوپ کا سا نور ہوتا ہے نہ القیاس ضمت البسارت کی حالت میں بھی کچھ  
نور ہے بصیرت میں ہے اگرچہ نظر قوی کے برابر نسبتاً رتہ ہوتا ہے اور اس وجہ سے وجودیات میں  
شمار کرنا ضروری ہے اور اسی وجہ سے یہ مقبولات نسبتوں کے اطراف میں آجاتی ہیں  
اور مشبہ یا منسوب الیہ ہو جاتی ہیں مگر جو کچھ الوجود عدلی اور معدوم نہیں  
اوسکے ساتھ کسی نسبتہ کا تعلق ہرگز ممکن نہیں اہل علم تو جانتے ہی ہونگے پر یہ بات  
ایسی ہے کہ جاہل بھی اسکی تسلیم میں شامل ہونگے ایسے تشریح گذشتہ کو سن کر چلنا  
پیدا ہوتا ہے کہ قبل ایجاد خداوندی اشیاء عالم کے لیے کسی طرح کا وجود ہوتا ہے  
حالیہ اور خالیہ کے کیا سورہ ۳ کی آخر نسبتہ کے تعلق اور تحقیق کے لیے دینی دینی  
خداوند خواہ ضرورہ ہے ایک منسوب الیہ دوسرا منسوب قبل ایجاد خداوندی عالم کو  
نسبتہ خالیہ و خالیہ کا اگر منسوب الیہ کہیں گے تو منسوب کون تھا اور منسوب کیسے  
تو منسوب الیہ کون تھا اور اگر یوں کیسے کہ قبل ایجاد نسبتہ خالیہ و خالیہ ہے نہ تھی  
یہ دو خواتین نسبتیں بعد ایجاد وجود میں آئی ہیں تو یہ دشواری ہے کہ ایک تو  
قبل ایجاد خود بخود خداوند عالم کا ان تمام کائنات سے خیر ہونا اور جہل ہونا

لازم آئے گا دوسری پہنچاؤ اس کے حق میں ضروری یا مضطراری ہو گا اختیاری نہ ہو گا  
 کیونکہ افعال اختیاری میں تو اول اس کام اور اس کے انجام کا سمجھ لینا ضرور ہے مگر  
 ضروری تو ہو ہی نہیں سکتا ورنہ یہ حدوث کیون ہو تا خدا کی صفات ضرور یہ سب ازلی  
 ہیں سو اسے ذات مقدس اور صفات کے حصول و انصاف میں اور کسی کی ضرورت  
 نہیں ورنہ خدا کیا ہو گا غیر و نیک محتاج ہو گا اور ناظر ان اور اتی گذشتہ کو یہ معلوم ہو ہی  
 کیا ہے کہ احتیاج علامات مخلوق میں سے ہے فالق اور خدا کو استغنا سب سے اور سب طرح  
 سے لازم ہے اور جب احتیاج غیر کی طرف انصاف صفات ضروری میں نہ ہوئی تو یوں  
 کو تنہا ذات ہی اور ان کے انصاف کے لیے کافی ہے اس لیے جیسے وہ ازلی ہے صفات ضروری  
 بھی ازلی ہونگے غرض ایجاد کو خدا کی صفات ضروریہ میں سے تو نہیں کہہ سکتے اور کہتے تو  
 کیونکہ کہتے ہماری غرض صفات ضروریہ سے یہ ہے کہ اگر وہ نہ ہوں تو موصوف کی جانب  
 نقصان لازم آئے اور اگر ان کے نہ ہونے سے موصوف کی جانب کچھ نقصان عائد نہ ہوا اور  
 صفات کو موصوف کے حق میں صفات ضروریہ نہیں گے تو کسی اور کا ان کے نہ ہونے سے  
 نقصان ہی مگر ایجاد کو دیکھا تو اس کے نہ ہونے سے اس کی موصوف یعنی ایجاد کرنے والے کا  
 کچھ نقصان نہیں ہوتا مان جبکہ ایجاد کیجیے البتہ اس کا نقصان ظاہر ہے اس لیے کہ وجود  
 جیسی نعمت سے محروم رہا بیگانہ غرض ایجاد خداوند عالم کے حق میں ضروری تو نہیں اور  
 جب یوں کہا کہ قبل ایجاد کائنات کسی طرح اُن کا علم نہ تھا تو ایجاد اختیاری بھی نہ ہوا  
 خواہ خواہ اضطراری کہتا پڑا مگر ظاہر ہے کہ مضطرار کے لیے اول یہ ضرور ہے کہ مضطر  
 کوئی جابر ہو وہ جابر ہو واخلی ہو جیسے حرکتہ رعشہ میں ہوتا ہے یا خارجی جیسے کمزراومی  
 کو کوئی شہزور بکیر کہیں پہنچ لیجائے اس صورتہ میں خدا تعالیٰ خدا نہ ہو گا وہ جابر ہی  
 خدا ہو جائیگا کیونکہ خدا کے لیے یہ لازم ہے کہ اس کا وجود سب وجودوں سے قوی ہو  
 اس کا علم سب کے علم سے زیادہ اس کی قدرت سب کی قدرتوں سے بڑھی ہوئی ورنہ یہ کہتا

غلط ہو جائے کہ خدا کا وجود اور اس کے صفات وجودی خانہ زاد ہیں اور سوا اس کے  
 اور ون کا وجود اور صفات وجود خدا کے خزانے سے مستعار کون نہیں جانتا کہ صفت  
 اصلی اور خانہ زاد صفت مستعار سے قوی ہوتی ہے جب خدا تعالیٰ پر اور ون کا زور  
 مل گیا تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا اصل قدرۃ ہی نہیں یا ہے تو قوی نہیں جا کہ  
 کی قدرۃ سے ضعیف ہے ضعیف کیسے تو اپنے سے قوی سے مستعار ہوگی اور خدا کی خدائی  
 غلط اور اس قوی کی خدائی صحیح ہوگی اور اگر یوں کیسے کہ اصل سے قدرۃ ہی نہیں  
 شب اس سے بھی زیادہ دشواری ہے خدائی کو یہ لازم ہے کہ وجود غیر محدود ہو اور جب  
 یوں کہا کہ خدا تعالیٰ میں قدرۃ نہیں تو یہ بات لازم آئی کہ وجود خداوندی حد قدرۃ  
 سے پرے پرے ہے اب فرمائیے کہ تحدید اور انتہا میں اس سے زیادہ اور کیا ہوتا ہے  
 علاوہ برین مخلوقات میں قدرۃ کا ہونا یقینی اور پھر قدرۃ کا وجودی ہونا ظاہر آخر  
 ایجاد اسی کے وسیلے سے ہوتا ہے یہ بھی وجودی نہ تو پھر کون ہو اس صورت میں وہ  
 قدرت یا مخلوقات میں خانہ زاد ہوگی یا سوا خدا کے کسی اور سے مستعار خود خدا تعالیٰ  
 سے استعارہ کی اس صورت میں کوئی صورت نہیں کیونکہ خدا تعالیٰ سے تو قدرۃ کو پہلے  
 ہی اوڑا دیا اور یہ ممکن نہیں کہ اپنے پاس تو نہوا کسی دوسرے کو دیدیجیے بالجملہ  
 صورت مفروضہ میں ضرور ہے کہ قدرۃ مخلوقات یا مخلوقات کی خانہ زاد ہو یا سوا خدا  
 کے کسی اور سے مستعار اگر کسی اور سے مستعار ہے تو اس کو خدا کیسے در نہ خود مخلوقات  
 کا خدا ہونا لازم آئے گا آخر خدا تعالیٰ وہی ہے جس کا وجود اور صفات وجود اصلی  
 اور خانہ زاد ہوں اور یہ بھی ظاہر ہے کہ صفات وجود جیسی قدرۃ اگر خانہ زاد ہونگے  
 تو وجود پہلے خانہ زاد ہوگا کیونکہ صفات وجودی تو وجود کا پر توہ ہوتی ہیں اور وجود  
 ان کا موصوف ہی وجہ ہے کہ سوا وجود اور چیز ون میں صفات وجودی کے حصول  
 کے لیے حصول وجود اول ضرور ہے یہ نہیں ہو سکتا کہ کوئی چیز موجود نہ ہو اور موصوف



بسفات وجودی ہو جائے اگر صفات مذکورہ اصل میں صفات وجود اور وجود کے  
 اوصاف ہوتی تو بالضرور کسی اور چیز کی صفات اصلہ اور اوصاف ذاتی میں سے  
 ہوتیں اور بیشک اوس چیز کے حق میں ان اوصاف کے انصاف کے لیے وجود کی  
 ضرورت ہوتی اور سوا اوس چیز کے اور ان کو بھی اگر ضرورت ہوتی تو اوس کے حصول  
 کی ضرورت ہوتی وجود کی ضرورت ہوتی کیونکہ اوپر ثابت ہو چکا ہے کہ کسی حادث کے  
 حدوث میں اگر ضرورت ہے تو اصل میں کل تین چیزوں کی ضرورت ہے ایک دینے والی  
 جسکو صادر کیے دوسرے لینے والے کی حساب و قابل کیے تیسری اوس شے کی جسکو دینے  
 اور لینے اور اسکو عطا اور صادر کرنا مناسب ہے سو ان تین چیزوں کی اصل میں کسی  
 چیز کی ضرورت نہیں اگر کبھی کسی چیز کی ضرورت ہوتی ہے تو ان تین چیزوں کے  
 اتمام کے لیے ضرورت ہوتی ہے مگر ظاہر ہے کہ صورت مفروضہ میں وجود اصل اور معطی  
 صفات تو ہوا اور جب معطی صفات نہیں تو پھر وجود کے ضرورت کی تین احوال ہیں یا  
 قابل ہو یا عطا ہو یا مہتمم ہو قابل اگر کیے تو صورت مفروضہ میں خلاف مفروض لازم  
 آئیگا فرض کیا تھا سوا وجود اور چیزوں کو قابل نکل آیا وجود قابل آخر گفت گو تو  
 سوا وجود اور سوا موصوف اصلی اور ان ہی کی قدرہ وغیرہ صفات میں تھی  
 اور اگر عطا کیے تب وہی خلاف مفروض لازم آتا ہے فرض کیا تھا قدرہ کو عطا  
 مثلا اور کتنا پڑا وجود کو عطا اور اگر مہتمم کیے تو اول تو مہتمم کی ضرورت وقت اعطاء  
 و ایصال ہوتی ہے خود قائل اور اصل کے حق میں مہتممات کی ضرورت نہیں مثلاً قلم و  
 کاتب و مہرہ کی اگر ضرورت ہے تو لکھنے کے لیے ضرورت ہے جبین و دوات کی طرف سے  
 و او و دہش اور کاغذ کی طرف سے قبول ہوتا ہے خود سیاہی و دوات کے سیاہ نہیں  
 نہ قلم و کاتب کی ضرورت ہے نہ مہرہ اور صفائی کی حاجت اس صورت میں اول تو عموم ضرورت  
 وجود کسی صنف کے لیے نہ ہی یعنی اصل و قائل صفات انصاف صفات میں وجود کا

محتاج ہوگا اگر نہ گئے تو تو اہل صفات ہی حصول صفات میں وجود کے محتاج ہونگے  
 علاوہ یہ کہ تو اہل کو مستہیات کی اگر ضرورت ہوتی ہے تو وہ وہ سے ضرورت ہوتی ہے  
 یا بوجہ فعل و فاعل جیسے فرض کیجئے کہ اگر کہیں ہو اور ختم ہونے کی حاجت  
 پڑی تاکہ دونوں کو ہم کر دے اور یا بوجہ نقصان قابلیت مثلاً روئی کو صاف نہ کیجئے  
 اور پھر اچھی نہ دھوئے اور یا ایک نہ کاتے اور پھر ٹھوک کر نہ پیئے اور بیکر کل میں نہ دباتے  
 تو مثل گارٹھ ہے ہند کہ اگر رنگ کو خوب قبول نہیں کرتا اور اگر امور مذکورہ بالا عمل میں  
 آئیں تو پھر کپڑا مثل لٹھا ہے ولایت رنگ کو خوب قبول کرتا ہے مگر ظاہر ہے کہ نقصان  
 قابلیت قابل بعد وجود قابل متصور ہے قبل وجود قابل کو ناقص کہہ سکیں نہ کامل یا نیمہ  
 اگر فقط نقصان ہے تو اسکا اثر تو نقصان مقبول ہوگا عدم مقبول ہوگا جسکے یہ معنی ہیں  
 کہ قابل میں عطا و ناقص آئی ہے بالکل محروم نہیں رہا اس صورت میں تو تو اہل کو کیا  
 حصول صفات میں وجود کی ضرورت ہوگی اگر ہوگی تو تکمیل نقصان ہی میں ضرورت  
 ہوگی جسکے باعث اسکا قائل ہونا پڑے گا کہ قبل وجود بھی حصول صفات ممکن ہے مگر  
 ناظران اوراق خود جانتے ہونگے کہ دیوانوں کے سوا اور کوئی اسبات کو قبول نہیں کر سکتا  
 اور اگر بالکل عدم قابلیت ہے مان اگر وجود بھی قابل کی ماہیت کے ساتھ لاحق ہو جاتا ہے  
 تو اس میں قابلیت آجاتی ہے نہیں تو نہیں تو اس صورت میں اول تو قابل کو قابل اور  
 وجود کو مستمم کہنا غلط و دوسری اس صورت میں قابل اگر ہوگا تو وجود کا نہ قابل مگر وجود  
 کو قابل صفات یافتہ کیسے ترقی معنی ہوں کہ اور صفات وجود سے مقدم ہیں ایسے کہ مقبول  
 نسبت قابل کے فاعل سے قریب ہو جاتا ہے حالانکہ وجود کا تقدم ایسا ظاہر ہے کہ سوا  
 دیوانوں کے اور کوئی اسکا منکر نہیں ہو سکتا مگر مان یوں کیسے وجود اول ذات  
 خداوندی سے مساوی اور مساوی ہو کر زبان حال طالب صفات باقیہ ہوا ایسے  
 صفات باقیہ مساوی ہو کر وجود میں آئیں وجود ان کے حق میں قابل ہوا اور وہ صفات



مقبول اور سوا وجود اور کسی میں قابلیت صفات یافتہ منتہی اس لیے اور وہ میں صفات  
باقی کے جانے کے لیے وجود کی ضرورت پڑی مگر اس کو کیا کہجے کہ وجود عام ہے اور صفات  
باقیہ خاص ہر صفت کو موجود کہہ سکتے ہیں پر ہر موجود کے وجود کو علیہم بقدر مثلاً نہیں  
کہہ سکتے اور ظاہر ہے کہ عام خاص سے وسیع اور بڑا ہوتا ہے اور خاص اس سے کم اور  
چھوٹا اس صورت میں کیونکہ کہہ سکتے ہیں کہ مخلوقات قابلیت وجود تو رکھتے ہیں پر یہ واسطہ  
وجود قابلیت صفات باقیہ اولیٰ نہیں اس لیے تو یہ معنی ہوے کہ مخلوقات میں ایک شے  
وسیع کی تو گنجائش اور وسعت ہے پر اس امر کی وسعت نہیں جو وسیع نہیں مان اگر  
وجود اور صفات باقیہ عام و خاص ہوں بلکہ مثل شکل و صفائی و روغن باہم مبالغہ  
یکدگر ہوتے تو یوں بھی کہہ سکتے کہ جیسے آئینہ قابل صفائی ہے اور چینی کے برتن قابل  
روغن اور بواسطہ صفائی روغن قابل اشکال بھی ہو جاتے ہیں ورنہ انطباع اشکال  
معلوم ایسے ہی مخلوقات قابل وجود ہیں اور بواسطہ وجود قابل صفات باقیہ  
ہو جاتی ہیں مگر جب عموم و خصوص ہے تو یہ نہیں ہو سکتا کہ مخلوقات وجود کی نسبت  
تو قابل ہیں اور تنہا صفات کے قابل نہیں اگر وجود کو قابل کہیں اور صفات باقیہ  
صادرا اور مقبول اور اسطرح اور صفات کو اقرب الے الذات کہیں تو پھر بھی بالزام  
نہ ہے گا کہ اس صورت میں قبل وجود بھی مخلوقات کا موصوفہ صفات باقیہ ہونا ممکن  
ہو گا اور اگر ہم وجود کو قابل صفات ہی کہیں تب بھی وہی مطلب آ جائے گا جبکہ ہم  
مدعی ہوے ہیں لینے صفات باقیہ صفات وجود ہیں صفات فاعلی نشی صفات مفعولی  
سہی اور ظاہر ہے کہ قبل تحقق مفعول تحقق صفات مفعولی بھی ایسا ہی محال ہے جیسے  
قبل تحقق فاعل تحقق صفات فاعل محال ہے تحقیق صفات فاعلی اور صفات مفعولی سے  
تو فارغ ہو چکا ہوں اور اس کے سمجھنے والے کو اس استحالہ کے سمجھنے میں کچھ وقت ہی نہیں  
مان اس اجمال کی تفصیل چاہیے کہ مطلب وہی کیونکہ رہے گا سبب وجود قائل ٹھہرا



تو پھر فاعل صفات بجز ذات خداوندی اور کسی کو نہیں کہہ سکتے کیونکہ اور سب تو  
اپنے تحقق میں خود وجود ہی کے محتاج ہیں جیسا کہ وجود ان کو لاحق نہواؤں کے تحقق  
کی کوئی صورت نہیں پھر ان کو فاعل اور اصل صفات کہتے تو کیونکر کہتے اور ہر مہمات  
کی بھی یہاں گنجائش نہیں فاعل کا استغناء تو ظاہر ہے یہ نہیں کہہ سکتے کہ خدا کو  
اپنے کسی فعل و عمل میں کسی آلہ کی یا ہتھم کی ضرورت ہے رہا قابل و ہم اس صورت میں  
وجود ہے اس کو ناقص کہتے تو یہ منہ ہوسے کہ او میں عدم ہے کیونکہ اصل نقصان کسی  
عدم اجزا ہے مگر وجود بھی شے نیست بعدم ہو تو پھر اجتماع وجود و عدم کا استیصال غلط بلکہ  
یوں کہو مفہومات میں کوئی امر محال ہی نہیں کیونکہ او پر ثابت ہو چکا ہے کہ سوا جس  
کسی کے وجود اور اس کے عدم کے اور کوئی مفہوم اپنی ذات سے محال ہی نہیں اگر  
محال ہے تو وہ انہیں دو کے اشتغال کے باعث محال ہے مان یہ بات باقی ہے کہ خدا کا  
اگرچہ اپنے افعال میں آلات کا محتاج نہیں مہمات کی اسکو حاجت نہیں پر مکن ہے  
کہ با اینہم وہ آلات سے کام لے مہمات کو اپنے کار و بار میں دخل دے آخر عالم اسباب  
جو کچھ اسباب ہیں وہ بھی خدا کے سامنے بزرگ آلات ہیں اتنا فرق ہے کہ مخلوقات کے  
جن کاموں میں آلات کو دخل ہے وہ اکثر ایسے ہیں کہ مخلوقات ان کاموں میں  
اون آلات کے محتاج ہیں اور خداوند کریم اپنے کسی فعل میں کسی آلہ کا محتاج نہیں  
اوسکے حق میں تمام آلات ایسے ہیں جیسے قوی البصر کے لیے عینک کا چشمہ جیسے اوسکو  
عینک کا ہونا ہوتا و نون برابر ہیں ایسے ہی خداوند کریم کو بھی اسباب کا ہونا ہوتا  
برابر ہے الغرض ہو سکتا ہے کہ ذات خداوندی فاعل صفات ہو اور وجود قابل  
صفات اور سوا اسکے اور چیزیں آلات و مہمات مگر اسکو کیا کہیے کہ اول تو کسی کا ہتھم  
ہے نا اوسکے وجود پر موقوف اور یہاں وجود کا بھی کیا ذکر وجود کا تو تمام ہی منظور  
ہے و دوسرے بعد ذات خداوندی صفات خداوندی ہیں انہیں سے وجود قابل

اور سوا اسکے اور صفات عطاء اور صادر اس وقت اگر متمم اور آلم ہوگا تو ہونو مخلوقات میں  
 سے کوئی نہ کوئی ہوگا اور جب ذات کے بعد صفات کا رتبہ نکلا تو بیشک مخلوقات کو تو  
 کہیں بعد ہی سمجھیں مگر اگر کہ اور متمم فاعل کو سب جانتے ہیں فاعل اسکی طرف محتاج ہو کہ  
 ہذا قابل سے مقدم ہوتا ہے در صورتی کہ ذات کو فاعل اور وجود کو قابل کہے تو آلات  
 کی مدانت کیونکر تصور ہو تیسری متمات اور آلات اُن اوصاف کے ساتھ موصوف  
 نہیں ہوتے جن اوصاف کا پہونچانا اُن آلات کے وسیلے سے مقصود ہوتا ہے چنانچہ  
 رنگیز وغیرہ جو وسیلہ رنگ پوشاک ہیں دیکھتے موصوف رنگ نہیں کہلاتے اور کیونکر  
 کہلاتے رنگ اوپر عارض ہو تو کہلاتے ہیں اور اگر متمات موصوف یا اوصاف کہیں  
 ہوتے ہیں تو انکا اتصاف بالاستقلال اور قابل سے اول ہوتا ہے قابل کے اتصاف پر  
 موقوف نہیں ہوتا ورنہ آلات کا آلات ہونا اور قابل کا قابل ہونا غلط ہو جائے بلکہ معاملہ  
 بالنعاس ہو جائے قلم اگر آلم ایصال سیاہی ہے تو وہ کا قدر سے پہلے سیاہ ہو لیتا ہے اور کا قدر  
 کے سیاہ ہونے پر اسکا سیاہ ہونا موقوف نہیں بلکہ اولٹا کا قدر کا سیاہ ہونا اس کے سیاہ  
 ہونے پر موقوف ہو تو ہو پھر جب ذات خداوندی کو اصل فاعل صفات اور وجود کو قابل  
 صفات کہا اور سوا اسکے اور اشیا کو آلات اور متمات ٹھہرایا تو دو احتمال ہیں یا تو  
 اشیا مفروضہ اوصاف مقبولہ کے ساتھ متصف ہی ہوں یہ صورتہ تو خلاف مفروضہ  
 گفتگو اُن اوصاف میں سے جو قابلات مفروضہ کی طرف منسوب ہیں اور وجود ان کے  
 حق میں شرط قابلیت ہے اور اگر متصف ہوں تو او انکا اتصاف بالاستقلال اور قبل از  
 وجود ہو مگر قطع نظر اسباب کے کہ اسکو سوا دیوانوں کے اور کوئی نہ مانے گا اسکے یہ  
 معنی ہوتے کہ اشیا مفروضہ کو اتصاف صفات میں وجود کی ضرورت نہیں یہ فرضی قابلیت  
 وجود جو بغرض ضرورتہ وجود رہنا محض بیکار کیا الغرض اگر وجود کو قابل صفات اور  
 ذات خداوندی کو فاعل و اصل صفات کیسے تو مخلوقات کو متمات میں سے نہیں کہہ سکتے

بلکہ وجود اگر قابل صفات ہوگا اور اصل صفات نہ ہوگا تو یہ واسطہ میر ہوگا اور عیسٰی وجود  
 اگر قابل صفات ہوگا تو یہ واسطہ وجود ہوگا یہ واسطہ نہ ہوگا ورنہ پھر وہی انصاف قبول ہوگا  
 لازم آئے گا اور پھر وجود بھی واسطہ انصاف مخلوقات اس طرح ہوگا جیسے کما غذ کے  
 حق میں قلم اور ڈھیلے کے حق میں ماتمہ اور تیسرے حق میں چاہے کمان یعنی جیسے قلم کی  
 سیاہی جدی ہے اور کاغذ کی سیاہی بدلتی ہے اسی لیے ممکن ہے کہ قلم کی سیاہی  
 نازل ہو جائے اور کاغذ پر باقی رہے مثلاً اندالتیاس ماتمہ اور چمکہ کمان کی حرکت جدی  
 اور ڈھیلے اور تیر کی حرکت جدی اسی لیے ماتمہ اور چمکہ کمان کی حرکت جدی ہے اور ڈھیلے  
 اور تیر کی حرکت جدی اسی لیے ماتمہ اور چمکہ کمان کی حرکت کے موقوف ہو جائے کہ بعد  
 ڈھیلے اور تیر میں حرکت باقی رہتی ہے اور یہی وجہ ہے کہ بعد انفصال قلم و کاغذ اور  
 دست و ڈھیلہ اور چمکہ و تیر ہر ایک باقی رہتا ہے یہ صورت معلوم رہ سکتا ہے  
 الغرض اس طرح سے تو وجود کا توسط ہوگا ورنہ اس بات کا ضرور بالضرور تسلیم کرنا پڑے گا  
 کہ بعد افتراق وجود و مخلوقات یعنی بحالت عدم بھی مخلوقات موجود ہوتی ہیں  
 اور بایں وجہ کہ وجود کو قابل صفات فرض کیا ہے اور قابل سے بعد قبول بھی انفعیال  
 صفات و سیاہی ممکن ہے جیسا قبل انصاف و قبول انفصال تھا در صورت فرض انفصال  
 وجود و صفات ممکن ہے کہ اگر وجود و مخلوقات مساوی بھی ہو جائے تو صفات مذکورہ  
 ہوں الغرض اگر توسط وجود و مثل توسط دست و قلم و چمکہ و کمان ہوگا تو حالت عدم  
 میں بھی امکان بتا و صفات نکلے گا اور آپ جان ہی چکے ہیں کہ اس بات کو کون تسلیم  
 کر سکتا ہے کون نہیں ہو ہو یہ توسط وجود و مثل توسط کشتی و صندوق ہے جو واسطہ  
 حرکت مردم و اسباب ہا کرتے ہیں یعنی جیسے یہ ممکن نہیں کشتی و صندوق کو حرکت ہواور  
 بیٹھنے والوں اور اسباب کو حرکت ہوا ورنہ یہ ممکن ہے کہ فرق بڑی رفتار و کمی رفتار  
 نمایان ہو یعنی مثلاً کشتی بیٹھنے والوں سے پہلے یا کشتی میں بیٹھنے والے کشتی سے



پہلے پوچھیں ایسی ہی یہ بھی ممکن نہیں کہ کسی پارہ وجود کو کسی موجود کے ساتھ ارتباط  
 ہو اور بعد ارتباط پارہ وجود تو موصوفات و صفات مذکورہ ہو اور وہ موجودات ان  
 صفات کے ساتھ موصوفات نہ ہو اور نہ یہ ممکن ہے کہ اُس پارہ وجود کی صفات مثلاً  
 علم و قدرتہ ایک زمانہ معین میں اس معلوم یا مقدار کے ساتھ متعلق ہوں اور وجود  
 مذکور اس زمانے میں اُس مقدار سے کم و بیش معلومات و مقدرات کے ساتھ  
 متعلق ہو الغرض فرق انصاف و عدم انصاف یا کمی و بیشی تعلقات تو ممکن نہیں  
 ہاں فرق اصابت و غلبہ ممکن کیا ضروری ہے یعنی جیسی حرکت کشتی اصل اور حرکت کشتی  
 نشین اسی کا ظل و پرتو ہے یعنی وہ ایک حرکت واحد و دونوں طرف منسوب ہے  
 اتنا فرق ہے کہ ایک طرف انتساب اصلی ہے اور دوسری طرف انتساب مجازی ایسی  
 ہی صفات مذکورہ اصل میں صفات وجود ہیں اور موجودات میں اسی کا ظل و پرتو  
 ہے علم و قدرتہ مثلاً واحد ہیں عالم و قادر متعدد ہیں ایک وجود دوسرا موجود وجود  
 بمنزلہ کشتی اور موجود بمنزلہ کشتی نشین جیسے حرکت واحد ہے اور کشتی اور کشتی نشین دونوں  
 طرف منسوب ہے اور پھر کشتی نشین ایک ہو تب یہ انتساب صحیح ہے اور متعدد  
 ہوں تب صحیح ہے ایسی صفات فیما بین وجود و موجود واحد ہونگی اور موصوفات متعدد  
 ایک وجود دوسرا موجود اور پھر موجودات کا تعدد اس انتساب میں قاطع نہیں  
 ہو سکتا مگر ہاں وجود کا انصاف اصلی ہے اور موجودات کا ظلی اور مجازی جیسے  
 مکان واحد مثلاً مالک اور مستعیر یا کرایہ دار دونوں کی طرف منسوب ہوتا ہے اتنا  
 فرق ہوتا ہے کہ مالک کی طرف انتساب حقیقی اور اصلی ہے اور مستعیر یا کرایہ دار کی طرف  
 مجازی اور ظلی ایسی ہی یہاں بھی خیال فرمائیے مگر ہرچہ بادا باد ہمارا ہی قول صحیح  
 رہا یعنی یہ صفات موجودات اصل میں وجود کی صفات ہیں موجودات کی صفات  
 نہیں وجود ہی کے سبب موجودات کی طرف بھی منسوب ہو جاتے ہیں اگر فرق نکلا

تو اتنا بھلا کہ اس میں صورتہ میں وجود قابل صفات رہا اصل و فاعل صفات نہوا اور ہوا  
 قول بظاہر اس جانب پیشتر تھا کہ وجود ہی اصل و فاعل ہے مگر اول تو ہماری گفتار  
 بمقابلہ موجودات تھی وہ بات اب بھی چون کی تون رہی بہ نسبتہ موجودات وجود  
 اب بھی اصل و فاعل ہی رہا اگرچہ بقایہ ذات خداوندی قابل ٹھہرا و دوسرے جب  
 یہ بات عام و خاص سبکے نزدیک مسلم ہے کہ قبل از وجود کوئی چیز موصوفہ صفات  
 باقیہ نہیں ہو سکتی تو اگر وجود کو قابل صفات ہی کہیں تب بھی صفات باقیہ وجود ہی  
 کی صفات رہیں صفات فاعلی نہ ہی صفات مفعولی اور قابل ہی یعنی جیسے وجود  
 زمین ہی کی صفت ہے آفتاب کی صفت نہیں آفتاب کے نور کو دھوپ نہیں کہتے  
 حالانکہ آفتاب ہی اوسکے لیے اصل معدن اور فاعل ہے اور زمین قابل جیسے حرکت کرے  
 انسانی اپنے جسم کی ہو یا کسی اور جسم کی وہ جسم ہی کی صفت ہے ارادہ کی صفت نہیں  
 حالانکہ ارادہ ہی اصل و فاعل حرکت مذکورہ ہے جسم مذکور فقط قابل ہے ایسی ہی  
 در صورتہ قابلیت وجود ہا میں وجہ کہ قبل وجود انشاء صفات باقیہ محال ہے اسباب  
 اقرار ضرور ہوگا کہ صفات باقیہ وجود ہی کی صفات ہیں جو قابل ہے اصل و فاعل  
 کی صفات نہیں یعنی فقط ذات کے مرتبے میں صفات کا نام و نشان نہیں مگر اسکے  
 یہ معنی ہیں کہ علم و قدرت کا دامن بولنا ایسا ہے جیسا مرتبہ ذات آفتاب میں وجود  
 کا بولنا غرض جیسے دھوپ کے مرتبے سے بڑھ کر آفتاب کی ذات میں نور موجود ہے  
 اور ایسے دھوپ کا اوسکے لیے استعمال اوسکی تقبض ہے ایسے ہی مرتبہ ذات میں  
 مرتبہ صفات سے بڑھ کر ایک بات ہے مرتبہ صفات کا اوس مرتبہ میں ثابت کرنا اوسکی  
 تقبض اور گستاخی ہے یہ مطلب نہیں کہ جیسے مرتبہ ذات زمین میں دھوپ نہیں  
 تو بالکل اندھیرا ہے ایسے ہی مرتبہ ذات خداوندی میں علم نہیں تو ہل ہے اور قدرت  
 نہیں تو عجز ہے یہ وہ لوگ سمجھتے ہیں جو بالکل نہیں سمجھتے الغرض اگر وجود کو قابل بھی

کہیں تب بھی ہماری بات مانگہ سے نہیں جاتی ہماری غرض یہ تھی کہ موجودات  
 انصاف صفات میں وجود کے محتاج ہیں یہ ممکن نہیں وجود موجودات کو لاحق  
 نہوا اور انصاف بصفات ظہور میں آجائے یا وجود موجودات سے جدا ہو جائے اور  
 انصاف باقی رہے اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ صفات اصل میں وجود ہی کی صفات  
 ہیں موجودات کی طرف بھی وجود ہی کی باعث منسوب ہو جاتے ہیں یہ بات دیکھنے  
 اس صورت میں بھی صحیح ہی رہی وجود کا نسبتہ موجودات کے صفات کے باب میں  
 اصل ہونا ہوتا رہتی ہی یوں کہونشو و نما و صفات مرتبہ وجود ہی سے شروع ہوا ہے  
 اگرچہ ذات خداوندی ہی اصل و فاعل ہو غرض جیسے دھوپ کا نام و نشان و  
 وجود زمین و آسمان و دیوار و اشجار و کسار ہی سے شروع ہوا ہے خود آفتاب میں  
 دھوپ نہیں چنانچہ جتنے اہل زبان ہیں نور آفتاب کو دھوپ نہیں کہتے نور کہتے  
 ہیں اگرچہ اصل و فاعل دھوپ بمعنی مذکور وہ خود آفتاب ہی ہوا ایسے ہی باوجود  
 اصل و فاعل ہونے ذات خداوندی کے دربارہ انصاف وجود ہی اصل رہیگا اور  
 اس بات میں وجود مخلوقات کے ہمزگ و ہمہنگ نکلیگا یعنی جیسے وہ صفات جو خالق  
 کو زیبا نہیں اور مخلوقات میں پائی جاتی ہیں جیسے فرض کرو قیام و قعود رکوع و  
 سجود اور پھر یا اینہد اصل و فاعل صفات مذکورہ بمعنی خالق و خالق ہی مخلوق نہیں  
 چنانچہ شروع رسالہ ہذا میں اسکے اثبات سے فراغت پائی ایسی ہی صفات وجود کو  
 سمجھئے اتنا فرق ہے کہ یہاں اطلاق خلق و پیدا کس نہیں کیونکہ پیدا کرنے کے لیے  
 اول یہ ضرور ہے کہ ایک زمانے میں نہوا اور پھر ہو جائے اور یہاں کوئی صفہ صفات  
 وجودی میں سے ایسی نہیں جو وجود خداوندی کو ازل سے لازم نہو ورتہ وجود  
 خداوندی کا محدود ہونا اور خدا کا دربارہ صفات غیروں کا محتاج ہونا اور غیر  
 کم ہونا لازم آئیگا جس سے رفعت شان خداوندی و استغناء خانہ زاد سب خاک میں



رہا نہ گا اور اس سلطنت بادشاہ ششدر و خدائی ایک ہر نام و ہیبت کی ذات  
 نفع نہ ہو ورنہ اگرچہ آفتاب کی شامیں اگرچہ آفتاب ہی سے گلہاں پر آفتاب کی پیدا  
 کی ہوئی تھیں و خوب کو اگرچہ کہیں آفتاب سے پیدا ہوئی ہے تو بجا ہے ایسی ہی  
 صفات خداوندی اگرچہ ذات خداوندی ہی سے ہمارے وہ ہیں اور اسی سے کلیہ  
 پر اسکی پیدا کی ہوئی نہیں ہاں مخلوقات کو پیدا کرنے خداوندی کیسے تو بجا ہے اس  
 نسبت مرتبہ ذات آفتاب میں و خوب نہیں اور پھر آفتاب اصل خوب ہے ایسی ہی  
 مرتبہ ذات خداوندی میں صفات ہوں اور پھر ذات خداوندی ہی اصل صفات  
 ہو اور یہ بات بدالالت غلطی بھی صحیح معلوم ہوتی ہے کیلئے کہ انصاف کے لئے نقد و  
 ضرورت ہے ایک ذات ہو دوسری صفت و نہ انصاف تصور نہیں اور جب نقد و سوا تو  
 لغات لازم ہے ذات و صفت ہیں اتحاد ہو تو پھر انصاف نہ ہو اسلئے ضرورت ہے کہ مرتبہ  
 ذات میں صفات ہوں ہاں اس کے ساتھ یہ بھی ضرورت ہے کہ مخلوق صفات ایسا مستقل ہو  
 جیسا مخلوق ذات مستقل ہے ورنہ وحدانیہ خداوندی جو سب میں اول اس رسالہ میں  
 ثابت ہوئی ہے ایک خیال باطل نظر آئے گا کیونکہ اس وقت ذات و صفات ہرچیز  
 یکہ ہو جائینگے جیسے اپنے ماتحت سے دونوں کو استغنا حاصل تھا ویسی ہی باہم بھی  
 ایک دوسری سے مستغنی ہو جائینگے اور ہر ایک کا وجود خانہ زاد ہو گا مستغنا نہ ہو گا  
 اور ہر ظاہر نہ کہ صفات الہی کے لیے کوئی حد و معین نہیں اگرچہ بان میں غیر متناہی  
 عددی ہے تو یہی عدد و ہے اسلئے خواہ مخواہ اس بات کا قائل ہونا پڑے گا کہ غیر متناہی  
 خدا میں غور و بانہ کیونکہ خدائی اسی استقلال وجود کا نام تھا جس کا حاصل یہی ہے  
 کہ اپنا وجود اپنا خانہ زاد ہو کسی غیر سے مستغنا نہ ہو الی اصل نسبتہ صفات خداوندی اس  
 قائل ہونا ضرور ہے کہ وہ اگرچہ نسبتہ مخلوقات وجود مستقل رکھتے ہوں پر نسبتہ  
 ذات خداوندی شائبہ احتیاج بھی ہو ہاں ذات خداوندی ہرچیز مستقل ہو کر

کسی طرح کسی کی طاعت اور اسکو احتیاج نہواور یہ بات ایسی سو جیسے آفتاب اور شمع  
 میں نکل آتی ہے یعنی جیسی شمعیں بذات خود منور ہیں یہ نہیں کہ زمین اپنے منور  
 ہونے میں اور روشنی محتاج ہون پر یا ایندھن مثل آفتاب اور انکا وجود کوئی مستقل چیز نہیں  
 بلکہ آفتاب کے سہارے پر موجود ہیں اسی کے ساتھ قائم ہیں ایسی ہی صفات خداوندی  
 کو سمجھتے ہیں بذات خود علم ہے قدرت بذات خود قدرت ہے انکی حقیقتہ اور انکا وجود و چیز  
 نہیں جیسے شعاعوں کا نور اور روشنی حقیقتہ ایک ہے مثل زمین و نور زمین جدی جدا  
 نہیں ایسے ہی صفات اور انکا وجود ایک چیز ہے و نہیں پر جیسے شعاعوں کا  
 وجود مثل وجود آفتاب مستقل نہیں ایسے ہی وجود صفات مثل وجود ذات مستقل نہیں  
 مان جیسے جیسا کہ آفتاب ہے جیسا کہ شعاعیں ہیں ایسی ہی جیسے ذات ہے جیسا کہ  
 صفات ہیں غرض یہ احتیاج صفات جو ذات کی مانند اپنی وجود و تحقق میں نہایت  
 ہوئی ایسی نہیں جو باعث حدوث زمانی ہو یعنی یوں کہ سکین کہ انکے ابتدا سے وجود  
 کے لیے کوئی زمانہ معین ہے جس سے پہلے انکا وجود نہ تھا اگر یہ ہو تو انکے مخلوق نہیں  
 کیا! بلکہ یوں کہ اس صورت میں تو ہماری ہی صفات ایک وجہ سے اس  
 افضل رہیں آخر ہماری صفات ہماری ذات کی طرح ہماری مخلوق نہیں اور خدا  
 کی صفات خدا کی مخلوق ٹھہریں اس سے صاف ظاہر ہے کہ ہماری صفات کو اپنے  
 موصوف سے ایک طرح کا تجانس ہے اور خدا کی صفات کو اپنے موصوف سے یہ تجانس  
 حاصل نہیں اگر انکو تجانس ہے تو مخلوقات سے تجانس حاصل ہے اور یہ ایسی بات ہے  
 کہ ایک شخص کسی چھوٹے سے بادشاہ کا وزیر ہو اور دوسرا شخص وزیر ہو پر اسکی تخواہ  
 سے بڑی تخواہ پر کسی بادشاہ عظیم الشان کے یہاں کسی چھوٹے عہد پر مامور ہو اسکی ترقی تخواہ جیسے  
 دربارہ عظیم الشان کام نہیں آتے اگر مجلس وزیرا ہو تو اسکو جگہ نہیں ملتی اور مجمع سلاطین  
 ہو تو وزیرا کے ساتھ اسکو اذن نہیں ہوتا ایسے ہی اگرچہ صفات خداوندی اپنی آپ

کیسی ہی قوت نہ کہتے ہوں پر مزید کے حساب سے ہماری صفات سے کم رہے ہیں۔  
 صفات خداوندی بحساب احتیاج ایسی نہیں جیسے مخلوقات ذات و صفات دونوں کی  
 محتاج ہیں۔ یوہ علم شدہ کلام جس کا حامل ہے کہ اپنے جی میں کسی کام کے کرنے نہ کرنے  
 کی ٹھان لیجیے اپنے اپنے جی سے قول و قرار کر لیجیے اسکے بعد ارادہ قدرت تکوین یعنی  
 اوس کام کا کر دینا ہر مخلوق کو اپنے خالق میں کم سے کم ان سات صفات میں کی احتیاج  
 ہے اور صفات کو بجز ذات اور کسی کی احتیاج نہیں اور اگر باہم صفات میں احتیاج  
 ہی ہے تو یہ نہیں کہ تمام صفات کی طرف کوئی صفت محتاج ہو ورنہ کم سے کم اپنی طرف  
 احتیاج لازم آئی جس کو کوئی تسلیم نہیں کر سکتا البتہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ بعض صفات  
 بعض صفات کی محتاج ہوں مثلاً ارادہ بانیوہ کہ جسے علم و فہم کسی جانب ارادہ و متوہ  
 نہیں ہو سکتا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اصل صفت ارادہ اپنے وجود و تحقق میں بھی  
 وجود و علم کا محتاج ہے ورنہ تعلق ارادہ بے تعلق علمی ممکن ہو گا۔ یہ اسکی وہی ہے کہ ارادہ  
 ضروریہ حوادث کل میں چیزیں ہیں ایک اصل و فاعل جس کو معطل کیسے دوسری محل قابل  
 جس کو لینے والا کیسے تیسرے وصف متعدی جس کو عطا کیسے سوا ان تین چیزوں کے اور  
 کسی چیز کی درحقیقت ضرورت نہیں بشرط نقصان انہام کی حاثہ ہوتی ہے پناچہ اور ان  
 گذشتہ میں یہ مضمون بعد خداوندی ثابت ہو چکا ہے پھر اگر ارادے کو اپنے وجود میں  
 مستقل کیسے اور محتاج الی اعلم سمجھیے تو در صورت تعلق ارادہ کسی ارادے کے ساتھ  
 ارادہ کی جانب سے مراد کی جانب عطا کا تسلیم کرنا لازم ہے اور علم کا بیکار ہو جانا ضرور  
 بالجملہ در صورت استقلال وجود ارادہ تعلق ارادہ بے واسطہ علم ممکن ہو گا چنانچہ ظاہر ہے  
 مگر یہ بات ایسی ہے جس کے محال ہونے میں کسی کو تامل نہ ہو گا الغرض صفات میں باہم  
 ایک دوسرے کی طرف وجود میں احتیاج معلوم ہوتی ہے مگر یہ احتیاج باعث  
 حدوث زمانی نہیں حدوث زمانی جب لازم آئے جبکہ اوتک وجود میں ارادے کو بھی



دخل ہو اس لیے کہ ارادہ خداوندی اگرچہ ذات خداوندی کے ساتھ ہمیشہ ازل سے  
 مثل دیگر صفات خداوندی قائم ہے مگر تعلق کے حساب سے دیکھیے تو ایک آن سے  
 زیادہ اوسکو کسی چیز کے ساتھ تعلق نہیں رہتا وجہ اس کی یہ ہے کہ ارادہ کا کام بحر حرکات  
 اور کچھ نہیں اپنے ارادہ کو دیکھتے بھی نمونہ ارادہ خداوندی ہے کیونکہ ہم میں جو کچھ ہے  
 سب وہیں کا فیض ہے علم اگر ہے تو دماغ کے علم کا پر توہ ہے قدرت اگر ہے تو اوسی کی  
 قدرت کا فیض ہے ارادہ اگر ہے تو اوسی ارادہ کی عطا ہے ان صفات میں سے ایک بھی  
 ہماری خانہ زاد نہیں ورنہ وجود بھی خانہ زاد ہو اور خدائی لازم آئی چنانچہ ابھی اسکے  
 اثبات سے فراغت پائی ہے اور جب یہ صفات ہماری خانہ زاد نہیں تو بیشک کہیں اسی  
 جگہ سے آئے ہونگے جہاں خانہ زاد ہوں وہ کون ہے خدا سے کون مکان ہے مگر یہ بھی ظاہر  
 ہے کہ کسی چیز کی ایک طرف سے دوسری طرف جانے میں اوسکی حقیقت نہیں بدل جاتی اسکے  
 اوصاف اصلی میں فرق نہیں آجاتا آگ کو اس مکان سے اس مکان میں لیجائیے  
 تو نہ اوسکی حقیقت میں کچھ فرق پڑیگا نہ اوسکی حرارت میں کچھ تفاوت آئے گا اس لیے یہ  
 ضرور ہے کہ ہمارے ارادے میں جو بات ہو وہ وہیں کی بات ہو مگر ہم دیکھتے ہیں کہ ہمارے  
 ارادے سے بحر حرکات ظاہرہ و باطنہ اور کچھ در نہیں ہوتا مان وہ حرکات اکشر  
 اشیاء کے بنجانے یا بگڑ جانے کے سامان ہو جاتے ہیں اسی طرح یوں سمجھیں کہ ارادہ خداوندی  
 سے بھی یہی حرکات ارادہ صادر ہوتے ہیں اور وہ حرکات عالم میں انقلاب کا باعث  
 ہو جاتے ہیں یعنی کبھی موت کبھی حیات کبھی صحت ہے کبھی بیماری ہے کبھی کسی کی  
 دولت ہے کبھی کسی کی توبہ ہے کبھی ہوا میں چلتی ہیں کبھی ٹھہرتی ہیں کبھی آفتاب  
 طلوع ہوتا ہے کبھی غروب ہو جاتا ہے اور اس طلوع و غروب کے باعث کبھی دن ہو جاتا  
 ہے کبھی رات آ جاتی ہے کبھی گرمی ہے کبھی سردی ہے سب انقلاب ہو اسطرح یا  
 بواسطہ خداوند عالم کے ارادے کے آثار ہیں اور کسی حرکت کی انتہا یا ابتداء یا عین حالت

حرکت کا ظہور ہے وجہ اسکی یہ ہے کہ ہر انقلاب کے لیے ایک حرکت کی ضرورت ہے جسکی ابتداء سے حالت سابقہ اور انتہا سے حالت موجودہ متغلب ہو جاتی ہے ورنہ انقلاب احوال اور تبدیل حالات کی پھر کوئی صورتہ نہیں مان بہ مسلم کہ کبھی حرکت سے تبدیل مکانات ہوتا ہے اور کبھی تبدیل کیفیات اور کبھی تبدیل کمیات اگر ایک جاسے دوسری جا کو جائیے یا لیجائیے تو یہ حرکت مکانی ہے اور اگر جگہ کی طرح ایک ہی مکان میں چکر کھائیے تو یہ حرکت کل کے حق میں حرکت مکانی نہیں حرکت وضعی ہے کیونکہ کل کا مکان وہی ہے جو شخص البتہ اوپر نیچے اور نیچے اوپر اور دائیں بائیں اور بائیں دائیں سو گیا ہے جسکا حاصل وہی تبدیل وضع ہے مان اجزاء کے حق میں البتہ یہ حرکت مکانی ہے اور اگر گرمی کے بعد مثلاً سردی یا سردی کے بعد گرمی آئی تو یہ حرکت کیفی ہوئی اور اگر کسی کا چھوٹا سا قد بڑا ہو جائے تو یہ حرکت کمیتی ہے فی کیونکہ کم مقدار کو کہتے ہیں اور یہاں ظاہر ہے کہ جسکا قد وراز ہو گیا ہے اوسکی شکل و صورتہ ہنوز وہی ہے جو فنی درمیان نہ کہہ سکتے کہ یہ شخص وہی ہے آخر اس قول سے کہ زید مثلاً بڑا ہو گیا او پتھا ہو گیا یا موٹا ہو گیا ہر کوئی ہی سمجھتا ہے کہ باوجود اس تبدیل قد و بہن کے کوئی ایسی بات ہے کہ اول سے لیکر اتناک بدستور مانی ہے اور حرکت میں بھی ہوتا ہے کہ متحرک اول سے لیکر آخر حرکت تک بچھنہ بانی رہتا ہے البتہ مکانات یا اوضاع یا کیفیات یا کمیات میں تغیر آ جاتا ہے الغرض احوال بدلتے ہیں صاحب احوال نہیں بدلتا اگر صاحب احوال بھی بدلتا ہے تو پھر کوئی دیوانہ ہی اوسکو حرکت نہیں کہتا اگرچہ تبدیل صاحب احوال ہی حرکت ہی کے سبب ہوتا ہے بالکل تبدیل قد و قامت وغیرہ ایک جدی حرکت ہے حرکت مکانی کی قسم نہیں مان یہ صحیح کہ حرکت مقدار کے لیے عالم اجسام میں سبب اگر ہے تو یہی حرکت مکانی ہے اسلیے کہ اجزاء غذا کے بڑھنے سے قد بڑھتا ہے اور ظاہر ہے کہ اجزاء غذا کو اگر حرکت مکانی نہ ہو غذا منہ میں بجائے یا جائے پر معدے سے آگے اطراف بد نہیں بجائی

تو پھر زیادتی قد و جسم کی کوئی صورت نہیں اور یہ اجزاء کا ادھر سے اُدھر جانا ہی  
 حرکت مکانی ہے مگر یہ اُس شکل کا لمبا یا چوڑا چکلا ہو جانا الیتہ اور حرکت ہے حرکت مکانی  
 نہیں غرض بلحاظ تبدیل مکان اجزاء و غذا حرکت مکانی کا اقرار ضرور ہے اور اگر صورتہ کو  
 مکانی کیسے تب بھی بلحاظ تبدیل مکان صورتہ حرکت مکانی ہوگی مگر بلحاظ تبدیل قد و استقامت  
 جو واقعی ایک تبدل الحاظ ہے ہر حال سوائے حرکت مکانی ایک اور حرکت کا اقرار ضرور ہے  
 مگر ہر چہ بادا باد ایک حالت سے دوسری حالت کی طے انتقال اور انقلاب بدون حرکت  
 منظور نہیں مان انقلاب مذکور کی کسی قسم میں ہیں ایک تو وہ جو عین حرکت کے وقت  
 ہوتا ہے یعنی جس قسم کی حرکت فرض کیجئے اُس قسم کا انقلاب ابتداء حرکت سے انتہاء  
 حرکت تک برابر رہتا ہے مثلاً حرکت مکانی میں آن میں جد مکان آتا جاتا ہے دوسرا  
 وہ انقلاب جو بعد ابتداء حرکت یا بعد انتہاء حرکت محسوس ہوتا ہے یعنی پہلے سکون تھا تو اب  
 حرکت عارض ہو گئی اور پہلے حرکت تھی تو اب سکون کی توجہ آگئی تیسرے وہ انقلاب جو  
 کسی حرکت یا سکون کے باعث پیدا ہو جائے خود حرکت یا سکون کا انقلاب نہیں مثلاً کاغذ  
 یا کپڑے کو پھاڑ ڈالیے اور اسوجہ سے اسکی ہیئتہ سابقہ بدل جائے دائرہ یا مربع یا مثل  
 جو کچھ تھی وہ شکل باطل ہو جائے اور دوسری دو شکلیں یا زیادہ اور نیسے کاغذ یا  
 کپڑے کے ٹکڑوں کو عارض ہو جائیں قبل حرکت وقت سکون اجزاء میں باہم کوئی ناگہانی  
 نسبتہ قرب و بعد تھی جسکے سبب اطراف کا قذ یا کپڑے کو ایک ہیئتہ عارض ہو رہی تھی  
 بوجہ حرکت وہ نسبتہ زائل ہو گئی اسیلئے وہ ہیئتہ بھی بدل گئی مگر اس زوال شکل اول یا حدود  
 شکل ثانی کو حرکت نہیں کہہ سکتے حالانکہ انقلاب موجود ہے اس سے زیادہ کیا انقلاب  
 ہوگا کہ وجود سے عدم یا عدم سے وجود ہو جائے یہاں زوال میں یہ بات موجود ہے اور  
 حدوث میں یہ بات موجود اور وجہ نہ کہنے کی یہ ہے کہ حرکت میں ایک متحرک چاہیے دوسرے  
 وہ چیز جسکا ہر آن میں تبدیل بھی ہوتا جائے اور پھر حالت سابقہ حالت لاحقہ کے مشابہ بھی ہو



مشاہدہ کہ مکئی ہوتے ہیں ان میں جا امکن آتا جائے اور پھر دین فطر کے مکان مشاہدہ  
 اس وقت ہجوم کا نام ہے جو اجسام کے لیے ضروری یا انفرادی مسامحہ کا نام ہے جو حرکت  
 قطع کی جاتی ہے یا اس وقت کہ لب کا نام ہے جو بڑے اجسام کے احاطے سے اور کچھ اندر کی سطح  
 سے اندر کے جسم کے مطابق پیدا ہوتا ہے اور یہ سب ایسی چیزیں ہیں کہ وقت حرکت اجسام  
 ایک کا انہیں سے زوال ہوتا ہے تو مگر دوسرا ویسا ہی آجاتا ہے و سب ہجوم یا جماع  
 مذکور یا مسامحہ مسطور کا اگر ایک ٹکڑا حرکت سے زائل ہوتا ہے تو دوسرا ٹکڑا بھی ویسا ہی  
 جسم کے لیے مائل ہوتا ہے بالخصوص حرکت کے لیے یہ ضروری ہے کہ تجدد و انشال ہا کرے اور تجدد  
 بے زمانہ متصور نہیں کیونکہ تجدد کے معنی میں ہر دم کی نئی پیدائش ہے چنانچہ لفظ تجدد  
 جسکو ہماری زبان میں نیا کہتے ہیں اس معنی کی صحت بر شام ہے ترش زبان جسہ کہ  
 ہوگی و مان یہ بھی ضروری ہے کہ ہر دم ایک حالت جائے اور پھر ویسی ہی نئی حالت آئے  
 اس ہر دم کی نئی پیدائش کو تجدد کہتے ہیں اور چونکہ حالت سابقہ و لاحقہ مماثل یکدیگر  
 اور باہم مشابہ ہونگے تو اس مشابہت اور مماثلت کی وجہ سے حالات متبادلات ہوں گے  
 کہتا ہے جب متینہ حرکت معلوم ہو گئی اور تجدد و انشال کے معنی معلوم ہو گئے تو اہل فہم  
 کو یہ آپ معلوم ہو گیا ہو گا کہ ہر حرکت میں تجدد و انشال ضروری ہے اور ثانی کثیر زمانہ و کار  
 اور زمانے کے لیے اگر محدود انتظار نہیں ہے تو ابتداء اور انتہاء کی حاجت ورنہ امکان جسم  
 کی تسلیم سے بار و زمین اس لیے ہر حرکت کے لیے بھی ابتداء اور انتہاء ضروری ورنہ انقسام ممکن  
 مگر یہ بھی ظاہر ہے کہ حادثات امکان یا بطلان انشال یعنی اُن کے پیدا ہونے اور معدوم  
 ہونے کے لیے نہ کوئی ابتداء نہ انتہاء وسط بلکہ اوٹکارہ ال اور حادثات آتی ہے جیسے  
 ایک دفعہ ہی و تمام ایک آن سے زیادہ و زمین صرف زمین ہوتی جسکا نہ ابتداء نہ انتہاء  
 نہ امکان تقسیم کو نہ و مان تقسیم کی گنجائش ہی نہیں آن اس سے ہی کہتے ہیں جسکی تقسیم  
 فوٹ کے اور زمانہ ہے کہ ابتداء اور انتہاء اور وسط ہے تقسیم متصور نہیں اور وجہ اسباب بھی

کہ حدوث یا زوال اشکال آتی ہوتا ہے زمانی نہیں ہوتا یا یوں کہیے حدوث و زوال  
 مذکور اقسام حرکت میں سے نہیں یہ ہے کہ اگر بیان حرکت ہوگی اور اسوجہ سے ایک زمانے میں  
 ابتداء سے انتہا تک فوری آئیگی تو بالضرور اشکال کو متحرک کہنا پڑیگا اور یہ بات ظاہر ہے  
 کہ حرکت میں اگر تجدید ہوتا ہے تو احوال کا ہوتا ہے خود متحرک کا تجدید نہیں ہوتا بلکہ متحرک  
 کا قبل حرکت موجود ہونا اور پھر اول سے آخر تک بعینہ موجود رہنا ضرور ہے چنانچہ  
 ظاہر ہے بیان سے وہاں تک جانے میں جانے والا قبل شروع حرکت موجود ہوتا ہے  
 اور پھر اول سے آخر تک وہی کا وہی رہتا ہے مان مکانات بدلتے جاتے ہیں اسلئے  
 در صورتیکہ حدوث اشکال یا زوال اشکال کو حرکت کہیں خود اشکال کو متحرک کہنا پڑیگا  
 اور قبل حدوث او کو موجود ماننا پڑے گا اور عین حالت زوال میں اونکے وجود کا  
 اقرار کرنا پڑے گا مگر ہر چہ بادا باد یہ انقلاب اقسام حرکت میں سے گونسی پر بدون حرکت  
 اس انقلاب کی کوئی صورت نہیں خود حرکت نہو پر اس سے پہلے حرکت ضرور ہوگی چنانچہ  
 مثال قطع و برید کا غد و جامہ سے ظاہر ہے غرض جو انقلاب ہوگا وہ بوجہ حرکت ہی ہوگا  
 مگر بن تین قسم کا انقلاب نہیں ہوگا انقلاب ہونا ظاہر ہے پر انقلاب بادل جو عین حالت حرکت  
 میں ہوتا ہو خود محسوس نہیں ہوتا کسی در فرق کیوجہ محسوس ہوتا ہو چنانچہ آہستہ حرکت میں تو خود  
 بات واضح ہو رہی ہے کہ گاہکوں اور گھڑوں کی سوئیوں کی حرکت یا انقلاب کی حرکت جو باوجود سریع ہوئے اور کچھ  
 آہستہ معلوم ہوتی ہو بذات خود محسوس نہیں ہوتی مان باین لحاظ کہ کہی اپنے سے یا کسی اور سے  
 اشیاء مذکورہ قریب ہو جاتی ہیں کبھی بعید انجام کار خواہ مخواہ حرکت کا اقرار کرنا پڑتا ہو  
 وجہ اس ضرورت اقرار کی وہی ہے کہ انقلاب کسی حالت کا بے حرکت ممکن نہیں یہی حرکت  
 سرعہ او نہیں بھی غور سے دیکھیے تو احساس نہیں ہوتا کسی سطح مسطح پر جو بالکل مستوی ہو  
 یعنی صاف مصفا ہو کسی کابل درجہ کی مدور لٹو کو اگر حرکت دیکھیے تو در صورتیکہ حالت  
 حرکت میں وہ لٹو ایک ہی نقطہ پر قائم رہے اور اوپر او دھر کو نہ لے تو جس قدر وہ

حرکت سرایت ہوگی رتھی ہی کم محسوس ہوگی بلکہ اس حرکت کے آہستہ ہو جانے کے وقت  
 بھی اگر احساس ہوتا ہے تو اوپر اوپر کوٹھنے کے باعث احساس ہوتا ہے مگر اس کا حاصل  
 تو یہ ہوا کہ دو قسم کی حرکتیں ایک جسم کو ایک وقت میں عارض ہین نہیں ہے اوپر اوپر  
 کی حرکت جلد جلد ختم ہوتی ہے سو اسی جلد جلد کے اختتام کے باعث احساس حرکت ہوتا ہے  
 مگر غور سے دیکھیے تو یہ اس انقلاب کا احساس ہے جو ابتدا یا انتہا حرکت پر ہوتا ہے  
 عین حالہ حرکت کا احساس نہیں چنانچہ بعد گزارش جتنے خود ظاہر ہو گیا ہے لہذا انقلاب  
 کشتی اور پہاڑ کی حرکت کا بھی یہی حال ہے کہ خود دیکھنے والوں کو محسوس نہیں ہوتی  
 خاص کر صوفت کہ ہوا موافق ہو اور پانی میں موج نہ ہو بلکہ ہوا میں اور یہ تماشہ ہے کہ  
 اولٹا پانی یا کنارہ متحرک معلوم ہوتا ہے وجہ اس کی بجز اس کے اور کیا ہے کہ وہ انقلاب ہو  
 عین حالہ حرکت میں رہتا ہے خود محسوس نہیں ہوتا اس کے آثار البتہ محسوس ہوتے ہیں  
 یعنی کسی کا قریب ہو جانا کسی کا بعید ہو جانا یا کسی سے جدائی کسی سے ملاقات اور اسی  
 قسم کے امور محسوس ہوتے ہیں مگر چونکہ یہ سب امور آثار حرکت میں سوائے حرکت اور کسی  
 ان امور کا وقوع اور طور متصور نہیں تو سب کو اقرار حرکت کرنا پڑتا ہے غرض یہ تمام  
 انقلاب کہ قریب بعید ہو گیا اور بعید قریب ہو سامنے تھا وہ غائب ہو گیا جو غائب  
 وہ سامنے آ گیا لہذا التباس اور انقلاب تمام عقلا کے نزدیک بالیقین وجود حرکت  
 پر دلالت کرتے ہیں مگر چونکہ ہر انقلاب ایک نئی طرح کا ہوتا ہے اور انقلاب حاصل  
 حرکت ٹھہرا تو بیشک انقلابات ہی سے یہ بات بھی معلوم ہو سکتی ہے کہ حرکت موجب انقلاب  
 مذکور کس قسم کی ہے مثلاً سرد پانی کی سردی اگر متغایب گرمی ہو یا گرم پانی کی  
 گرمی متغایب سردی ہو جائے تو باہین نظر کہ گرمی یا سردی اقسام کیفیات میں سے ہے  
 ہمنو یہ اقرار لازم ہے کہ حرکت موجب انقلاب مذکور حرکت کیفی ہے لہذا التباس  
 دور کے رہنے والوں کی ملاقات کا حاصل قرب مکانی اہل ملاقات سے یعنی بالنسب



دو ٹون کی جائے قرار پاس پاس ہے اس لیے جب بعد فراق وصال ہوگا تو بوجہ  
 حرکت مکانی ہی ہوگا ایسی ہی کسی کا غد کو اگر دور یا مربع تراشیں یا کسی کپسے ٹکڑے  
 کسی طرح سے قطع کرین تو یا خیال کہ گول شکل ہو یا مربع وہ سب اس لیے حاصل  
 ہوئی ہیں کہ کاغذ یا کپڑے کے اجزاء یہاں تک ہیں کم نہیں زیادہ نہیں اگر مواضع  
 معلومہ سے متجاوز ہوتی یا دانتاں نہ ہوتی تو یہ شکل بھی نہوتی یہاں یہ بات معلوم ہوتی  
 ہے کہ اس انقلاب کا باعث حرکت مکانی ہے کیونکہ یہاں وہاں مکانات ہی کی نسبت  
 کہہ سکتے ہیں الغرض ہر انقلاب حاصل حرکت ہوتا ہے اگر قسم انقلاب ہو تو معلوم ہو جائے  
 تو جو حرکت باعث انقلاب ہو وہ بھی معلوم ہو جائے کہ کس قسم کی ہے اس صورت میں ہم  
 اگر دیکھیں کہ کوئی شے ایک زمانے تک ایک شکل پر رہے اور پھر بعد ایک زمانے کے  
 اوسکی اور شکل ہو گئی جیسے پانی ہوا ہو جاتا ہے یا ہوا پانی بن جاتی ہے تو ہر دو بالضرور  
 یہ بات تسلیم کرنی پڑے گی کہ اس شے کو جسہ کہ فی الشکل حاصل تھی غلطی نہ اٹھیا جس  
 اگر ہم کسی موجود کو دیکھیں کہ ایک زمانہ تک موجود رہے بعد وہ ہو گیا تو ہر دو خواہ مخواہ  
 اس بات کا اقرار کرنا پڑے گا کہ حرکت عدمی اوس موجود کو حاصل تھی یعنی ہر دم و ہر لمحہ  
 ایک عدم زائل ہوتا تھا ورنہ انیہ عدم اوسکو لاحق ہوتا تھا مگر زوال عدم حصول  
 وجود ممکن نہیں ہے یوں ہی اقرار لازم ہے کہ حالت وجود میں ہر دم ایک وجود زائل ہوتا تھا اور ایک  
 وجود لاحق ہوتا تھا غرض تحدید امثال وجود کا اقرار کرنا پڑے گا مگر مان شاید کسی کو یہ  
 حلجان پیش آئے کہ یہ اقرار اوس وقت لازم ہے جبکہ اور کسی حرکت سے اس انقلاب کی  
 تفسیح نہ ہو سکے یہ بھی تو احتمال ہے کہ جیسے اشکال کا غد و کپسے کا تبدیل بوجہ حرکت  
 مکانی ہے اور خود اشکال از قسم مکان و مکانات ہیں ورنہ مکان و مکانات  
 پر عارض نہ ہوسکتیں چنانچہ تقریر جواب سے یہ بات معلوم ہو جائے گی ایسے ہی تبدیل  
 وجود عدم سوا حرکت وجودی یا عدمی کسی اور حرکت کے باعث ہو اسکا جواب

اول تو یہ سب کہ جب تبدیل وجود و عدم تجویز کر لیا جاوے تو پھر وہ امر کا تسلیم کرنا لازم  
 ہے ایک تو خود وجود و عدم جو پہلے تھا اور اب حاصل ہو گیا دوسرے کیفیت وجود و  
 عدم جس کا شکل وجود و عدم کہے اول کا حال تو اس تجویز ہی سے ظاہر ہے اور دوسری  
 بات کی یہ وہ سب کہ جیسے جسم غیر متناہی یا بعد غیر متناہی میں سے اگر عرض کر دے  
 موجود ہون جسم متناہی یا بعد متناہی نکالیں تو یہ ضرور ہے کہ اس متناہی کا انتہا  
 کسی احاطے میں ظہور کرے و احاطہ بشکل کرہ ہو یا بشکل مخروط و کعب یا بشکل منیار  
 و اسطوانہ ہو یا بشکل دیوار عرض کوئی نہ کوئی شکل بالضرور عارض ہوگی اسی  
 ہی وجود غیر متناہی میں سے جس کا غیر متناہی ہوتا چند بار آشکارا سوچا اگر کوئی وجود  
 کا ٹکڑا متناہی اور محدود جدا کر لیا جائے تو بیشک اس کی تحدید اور ادسکا انتہا  
 کسی نہ کسی احاطہ کے بیرون ظہور کرے گا یہ احاطہ ہی ہمارے نزدیک کیفیت وجود  
 اور جو احاطہ عدم متناہی ہو تو کیفیت عدم اور اسی کو ہم شکل وجود و عدم کہیں گے جب  
 یہ بات مسلم ہو چکی تو آگے سینے جیسے احاطہ مکانی بے حرکت مکانی ممکن نہیں خواہ یوں  
 ہو کہ پہلے کوئی احاطہ نہو یعنی غیر متناہی ہو اور پھر بوجہ تقطیع و تفریق ایک ٹکڑا  
 دوسرے ٹکڑے سے جدا ہو کر کسی احاطے میں داخل ہو جائے خواہ یوں ہو کہ پہلے اور  
 احاطہ تھا اور پھر بوجہ سیلان اجزاء ایک احاطہ میں سے ٹکڑے دوسرے احاطے میں  
 داخل ہو جائے جیسے موم کو کبھی گول کر لیں کبھی چپٹا یا مشاک کا پانی ٹٹکے یا ٹھلیا  
 میں لے لیں ایسے ہی احاطہ وجودی بھی بے حرکت وجودی متصور نہیں خواہ  
 احاطہ اول ہو یا دوسرا ہر حال جیسے احاطہ مکانی بے حرکت مکانی حدود و مفروض  
 میں ممکن نہیں ایسی ہی بعد تسلیم لائناہی وجود احاطہ وجودی و عدمی بے حرکت  
 وجودی و عدمی متصور نہیں سو اگر اشکال و تقطیعات ہم اند و غیرہ خود اقسام مکان  
 و مکانیہ میں ہی منظور و نامکان نہیں تو اشکال وجود و عدم بھی خود اقسام وجود و عدم یا منظر و فضا

و عدم بین سے نہیں کیونکہ منظر و منظر کے احاطے میں ہوا کرتا ہے خود اوسکو محیط نہیں ہوتا اور نہ ہر شے کہ جیسے اشکال کا غزو وغیرہ اُنکو محیط ہوتے ہیں اسی ہی اشکال و عدم اُنکو محیط ہوتے ہیں اور اگر مربع کا غزو کو گتہ کر دوں بنا سکتے ہیں اور کعبہ موم کے ٹکڑے کو دل کر کرہ بنا سکتے ہیں مابعد غیر تنہا ہی میں ایسا جسم تنہا ہی پیدا ہو جائے تو اوس میں اسے شبیل جسم تنہا ہی ایک جسم تنہا ہی جدا معلوم ہونے لگتا ہے ایسی ہی قطع پرید خداوندی اور مالش و مستقامت اور بکاخالق مطلق یہ سب منتہی و وجود تنہا ہی اور وجود غیر تنہا ہی میں کر سکتی ہے لیکن جیسے اشکال کا غزو وغیرہ کا وجود بالاستقلال نہیں کا غزو وغیرہ کے وجود کے ساتھ اُنکا وجود ہے ایسے ہی اشکال وجود کا حال سمجھ لیجئے انکا تحقق بھی وجود کے تحقق کے ساتھ ہے لیکن جب خود اشکال کے لیے وجود مستقل نہیں تو انکا تبدیل بھی مستقل نہیں ہو سکتا بلکہ صاحب شکل میں اول وہ تبدیل ضروری ہے جس سے تبدیل اشکال ضرور ہو سو وہ تبدیل اسی حالت کا تبدیل ہوگا جسکے بقا و بقاء شکل اول ہو تو وہی گریہ تبدیل اور بقا اصل میں اوس حرکت اور سکون کا ثمرہ ہے جو ذی شکل کے اجزاء کی نسبت متصور ہے خواہ بعد حرکت انفصال ہو جائے جیسے قطع پرید میں ہوتا ہے یا اتصال باقی رہی جیسے موڑنی توڑنی اور ملنی رلنی وغیرہ متصور ہے بالجمہر شکل کوئی حقیقی چیز نہیں ایک امر اعتباری ہے اجزاء کے اتران اور پھراؤن اجزاء کی تنہا ہی یعنی انتہا سے ایسا کیفیت محسوس ہونے لگتی ہے یا چونکہ شکل کیفیت انتہا و وجود کا نام ہے جو ہر ارون طسرح متصور ہے ہر حال اگر حرکت مکانی ہوگی تو شکل بھی احاطہ مکانی ہوگی اور حرکت وجودی ہوگی تو شکل بھی وجودی ہی ہوگی اور جب ہر حرکت پر اسی قسم کے احاطے کی امید ہے تو اوس شکل ہی ہے اوس حرکت کا نہیں معلوم ہو سکتا ہے اسی لیے تبدیل اشکال وجودی میں حرکت وجود کا



تسلیم کرنا ضروری دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر حرکت وجودی نہ ہوگی تو کوئی حرکت قبیل  
مرتبہ وجود بخویر کرتی پڑیگی اسلئے کہ انقلاب احوال تو بعد حرکت ہی متصور ہے اور  
بیان انقلاب ہے تو یہی انقلاب وجود و عدم ہے مگر یہ بھی ظاہر ہے کہ قبل مرتبہ  
وجود کسی قسم کی حرکت متصور نہیں کیسے یکسو اور حرکت وجودی اور کسی طرح  
متحرک سمجھیں تو یہ بھی ضرور ہے کہ اسکو اول موجود سمجھیں نہ نہش سوائے حرکت وجودی  
انقلاب وجود و عدم متصور نہیں اور کوئی چیز کائنات میں سے ایسی نہیں جسکو  
ازلی اور ابدی کہہ سکیں اگر احتمال غلط ہے تو زمین و آسمان کو ایک وغیرہ  
کی طرح اور وہ اس وہم غلط کی یہ ہے کہ جب سے بنے آسمان کھولیں یہ اشیاء  
نہ کورہ برابر موجود ہیں نہ انکے وجود کا ابتدا دیکھنا نہ انتہا آیا مگر اہل فہم خود سمجھتے  
ہو گئے کہ ہمارا نہ دیکھنا اسباب کو مستلزم نہیں کہ واقع میں بھی انکے وجود کے لیے  
کوئی ابتدا اور انتہا نہ ہو مان ان اشیاء کے وجود کا مستعار ہونا اور خانہ زاد  
ہونا البتہ اسباب پر شاہد ہے کہ انکے وجود کی کوئی نہ کوئی ابتدا ہے تفصیل اس  
اجمال کی یہ ہے کہ ان تمام اشیاء کو موجود بھی کہتے ہیں اور پھر باہم ہر ایک دوسرے  
سے متمیز ہے ہر ایک کو موجود ہونے سے تو اتنی بات ثابت ہوئی کہ ایک شے واحد جسکو  
وجود کیسے سب میں ایسی طرح مشترک ہے جیسے زید عمر بن مثلاً انسانیت اور انسان  
داسپ و خرو غیرہ میں حیوانیت اور حیوان و اشجار وغیرہ میں نشو و نما اور نشو و نما  
کے اشیاء یعنی نامیات اور جمادات میں جسمیت اور اجسام اور ارواح میں استقلال  
وجود جسکو موصوفیت کہتے تو بجا ہے اور اس کے مقابلے میں عدم استقلال وجود کو  
جو سوا اوصاف اور کمین نہیں ہوتا اگر بوجہ فیتہ تفسیر کیجیے تو زیبا ہے بانی  
موصوفات اور اوصاف سے اوپر چلیے تو پھر سوا وجود اور کوئی امر مشترک  
نظر نہیں آتا مگر اسکا اشتراک بھی مثل اشتراک مشترکات مذکورہ ہے اسلئے زمین

آسمان کو دیکھتے یا انسان حیوان کو وجود کا ہونا سب میں مستلزم ان باوجود اس  
اشتراک کے ایک دوسرے سے متمیز بھی ہے اور ظاہر ہے کہ متمیز خصوصیت متصور نہیں  
اس لیے ضرور ہے کہ ہر چیز میں ایک جدی ہی بات ہو ہم ان خصوصیات ہی کو شروع  
رسالے میں حقیقتہً اشیاء کہہ آئے ہیں اور اس اپنے کہنے کو یاد دلا کر مکرر یہ عہد  
کرتے ہیں کہ نامونگی بناؤ انہیں خصوصیات پر ہوتی ہے اسی لیے بغرض متمیز و تخصیص  
ناموں کو بولتے ہیں اگر یہ کہیں کہ زید آیا تو آنا چونکہ ایک امر عام کثیر الوجود ہے  
اس لیے آئے والے کی متمیز اور تخصیص کے لیے زید کہا تھا کہ اور کسی کا اشتباہ ہو اس سے  
بہر کوئی سمجھ گیا ہو گا کہ نام سوائے امر خاص کے اور کسی چیز پر دلالت ہی نہیں کرتا کیونکہ  
بعد خاص عام ہو سکتا ہے دلالت کرے تو تخصیص تقسیم و وزن لازم آئیں مان یہ صحیح کہ  
خصوصیات کا وجود مستقل نہیں ہوتا کسی امر عام ہی کے ساتھ قائم ہوتا ہے مثلاً انگر کہہ  
اور کرتا باہم متمیز ہیں وجہ متمیز یہ تفاوت شکل ہے وہ شکل ہی سہی بانگر کہہ و کرتا ہے  
کپڑے وغیرہ کی کچھ تخصیص نہیں ہی وجہ ہے کہ کسی کپڑے کو اس شکل پر لے آئیں وہ  
انگر کہہ اور کرتا ہی کہلائے گا مگر شکل جو سہی بانگر کہہ و کرتا ہے اپنے وجود میں دوسرے  
مستقل اور مستقل نہیں یہ نہیں ہو سکتا کہ کپڑا وغیرہ کوئی چیز نہ ہو اور یہ شکل موجود ہو جا  
اس لیے تصور میں بھی ہم رہی رہتی ہے جب شکل مذکور خیال میں آئیگی تو کپڑے وغیرہ کا  
تصور ہی ضرور ہی آئے گا ایسی ہی جب زید عمر کا تصور آئے گا بدن گوشت پوست کا  
تصور ہی ساتھ ہی آئے گا مگر چونکہ زید عمر وغیرہ نامہائے بنی آدم موقع تخصیص و متمیز ہیں  
بولتے ہیں تو ان کا سہی وہ شکل جسمانی ہوگی یا شکل روحانی یعنی وہ خصوصیت جس سے  
ایک روح دوسری سے متمیز ہے امر مشترک کو سما و اسما و مذکورہ کہیں گے اسکے بعد یہ  
گزارش ہے کہ آسمان و زمین و کواکب وغیرہ اشیاء قدیم الوجود ہیں جن کا وجود  
ایک انداز واحد پر نظر آتا ہے اور کسی نے ان کے وجود کا ابتداء نہیں دیکھا اور ان اشیاء

چنانکہ وجود بے شہادت جو اس خود یا بشہادت مخیران صادق ایک زمانے سے شروع  
 ہوا ہے بالیقین وجود مشترک ہے اور سوار وجود و خصوصیتیں بھی ہیں جنکو مساوی  
 اسما و کور و کیسے بلکہ ان خصوصیتوں کے اور جنکو مساوی اسما و معاومہ کیسے اور وجود  
 کے بچے اور بہت سی خصوصیتیں ہیں جنکو مراتب مختلفہ کا اسمی سمجھنا ضرور ہے مثلاً  
 جسمیتہ یا ذراتہ رنگ وغیرہ بہت ایسے امور ہیں جو آسمان و زمین و کواکب وغیرہ  
 میں مشترک اور باہمیہ لفظ آسمان و زمین وغیرہ سما سے عام ہیں اور وجود سے  
 خاص مگر جو ہر خاص کے اور پر ایک نام یعنی امر مشترک ہوتا ہے اور برابر میں اور  
 شریک تو وقت ذکر لفظ خاص بیشک شرکار امر مشترک سے تخصیص منظور ہوگی اور وہ  
 لفظ خاص بیشک ایک اسم ہوگا جسکا اسمی و خصوصیتہ سے مگر خصوصیتہ کسی درجہ کی کیون  
 ہو نسبتہ امر مشترک کے ایک ایسی چیز ہوگی جسکا لاحق ہو جانا اور جدا ہو جانا دونوں  
 منظور ہونگے یہ نہیں ہو سکتا کہ خصوصیتہ نسبتہ امر مشترک میں ہو چنانچہ ظاہر ہے اور نہ  
 یہ ہو سکے کہ جزو امر مشترک ہو ورنہ امر مشترک اور خصوصیتہ عام خاص نہیں مساوی  
 ہو جائیں یعنی ہر ایک ہو و مان دوسرا بھی ہو آخر کون نہیں جانتا کہ کسی چیز کا  
 جزو اس سے علیحدہ نہیں ہو سکتا اور اگر علیحدگی ٹھہری تو نہ وہ کُل رہی نہ یہ جزو  
 رہی مثلث یا مربع کا ایک ضلع بھی علیحدہ ہو جائے تو نہ مثلث مذکور مثلث رہی نہ  
 مربع مذکور مربع اور نہ وہ ضلع جو علیحدہ کیا گیا جزو مثلث و مربع ایسی ہی اگر کسی  
 سہ دری یا پچدرہ کا ایک در علیحدہ کر لیا جائے تو نہ وہ سہ دری مشارالہ سہ دری  
 کہلائے نہ وہ پچدرہ مذکور پچدرہ اور نہ وہ در جو علیحدہ کیا گیا ہے سہ دری یا پچدری  
 کا جزو کہا جائے دوسے لیکر اے وغیرہ نہایت جتنے اعداد ہیں ان سب میں آونکے  
 ماتحت کے اعداد داخل ہیں اگر ان ماتحت کے اعداد کو آونے علیحدہ کر لیں تو پچہ  
 اعداد مشارالہ باقی نہیں رہتے مثلاً دس میں ایک دو یا زیادہ کو اگر کم کر لیں



نو پھر اوسکو دس کہنا غلط ہے یا جامہ میں سے ایک پانچواں اگر قطع کر لیں تو پھر اُسکو  
 یا جامہ نہیں کہہ سکتے اور اگر کہیں باوجود کسی اجزاء متشددہ اوس لفظ کا بولنا جو  
 کل کے لیے تجویز کیا گیا ہے شائع ہے تو اوسکی یہ وجہ ہوتی ہے کہ کمی کے بعد جو کچھ باقی  
 رہتا ہے باوجود کہ وہ اہل اعتبار کے نزدیک بنانے کے قابل نہیں ہوتا اوسکی لیے  
 غرت میں کوئی لفظ جدا تجویز نہیں کیا گیا اور جو کچھ باقی ہے اوسکو کل کے ساتھ  
 باوجود اتنی مناسبتہ کے کہ اوسکا جز ہوا کرتا ہے کسی طرح کی مشابہت بھی ضرور ہوا کرتی  
 ہے اسلئے وہ ہی لفظ بول دیتے ہیں جو کل کے لیے مقرر ہے ورنہ اہل فہم کے نزدیک  
 وہ بولنا اصلی نہیں ایک عجیبی زہی بات ہے مثلاً پیسے دو پیسے پٹہ کے روپیہ کو اگر روپیہ  
 کہہ دیتے ہیں حالانکہ روپیہ کے پورے سولہ آتے ہوتے ہیں اور یہاں نہیں ہوتے تو اسکی  
 یہی وجہ ہے کہ جیسے روپیہ سے نیچی اٹھتی اور چوٹی ہوتی ہیں اور انکے لیے جدا جدا  
 نام مقرر ہیں پیسہ دو پیسہ کی کمی کے لیے کوئی نیا نام نہیں پر با اینہم کل کے ساتھ صورتہ  
 میں توافق اور تشابہ اسی لیے کہوٹے روپیہ کو سوا دھرا فون کے جو کوئی دیکھتا ہے  
 پورا روپیہ سمجھتا ہے علی ہذا القیاس انگرکہ میں اگر استہین یا بغل وغیرہ ایسے اجزاء  
 ہوں جنکے ہونے پر بھی انگرکہ ہی کہے جاتے ہیں تو اسکی بھی یہی وجہ ہے کہ ایسے نام  
 انگرکہوں کے لیے کوئی جدا نام نہیں تجویز کیا گیا اور باوجود نقصان مذکور صورتہ میں  
 مشابہت باقی یہ بات کہ اس قسم کے لیے کوئی جدا نام کیوں نہیں ہوتا وجہ اسکی یہ ہے  
 کہ اس قسم کے اشیاء بجا لہ اختیار و قدرتہ اہل اعتبار میں سے کوئی نہیں بناتا چنانچہ  
 ظاہر ہے الحاصل کل اور خبر میں ایسا ارتباط نہیں جو ایک دوسرے سے جدا ہو جائے  
 مگر جیسے اجزاء اور کل میں یہ ارتباط ہے ایسی ہی اشیاء اور انکے اوصاف خانہ زاد  
 میں ہی ایسی ارتباط اور اتحاد ہوتا ہے مثلاً چار کا زوج ہونا اور تین کا طاق ہونا  
 شمعوں کا نور ہونا جسم کا مسکانی ہونا حرکات کا زمانی ہونا رنگ کا قابل دیدار ہونا

اور آواز کا قابلِ اشتماع ہونا ایسا نہیں کہ کسی زمانے میں کسی موقع اور محل میں  
 ایسے جہاں سو جائے مان اوصاف مستعار جیسے زمین کی دھوپ اور پانی کی گرمی  
 اور دودھ کی قفلیوں کی سردی اور اونکا جہاں لبتہ قابلِ زوال سوہنے ہیں اور  
 وجہ اس بیوفائی کی یہی ہے کہ یہ اوصاف اصل میں اشیاء مذکورہ کے اوصاف  
 نہیں سوہنے مستعار سوہنے ہیں اوصافِ اصلیہ وہی سوہنے ہیں جو اوروں سے مستعار  
 نہوں خانہ زاد ہوں دھوپ کا زمین میں آگ سے مستعار ہونا اور گرمی کا پانی میں  
 آگ یا آفتاب سے مستعار ہونا اور سردی اور اساد جھاؤ کا دودھ کی قفلیوں میں  
 برت سے مستعار ہونا سب کو معلوم ہے اور اگر کہیں اوصافِ اصلیہ کا زوال معلوم  
 ہوتا ہے تو اول بسا اوقات اس میں غلطی ہوتی ہے کہ اوصافِ مستعار کو اوصافِ  
 اصلیہ اور اوصافِ خانہ زاد سمجھ لیتے ہیں دوسرے اوصافِ اصلیہ کبھی بوجہ غلبہ  
 اوصافِ مستعار اونکے تلے مستور ہو جاتے ہیں دیکھنے والے بوجہ غلطی اونکو زائل  
 سمجھ لیتے ہیں اگر باین نظر کہ پانی کی سردی اور سیلانِ عالم اسباب میں کسی غیر  
 مستعار نظر نہیں آئے اسکی نسبت دو وصفِ خانہ زاد سمجھے جائیں اور پھر اوسکو  
 آگ یا برت کے سبب گرم یا جما ہوا دیکھ کر یوں سمجھیں کہ وہ دو وصفِ خسائے زار  
 زائل ہو گئی تو یہ اپنی نظر کا قصور ہے وہ دونوں زائل نہیں سوہے بلکہ گرمی مستعار  
 اور انجماد دست گردان کے تلے دب گئے ہیں یہی وجہ ہے کہ بحر و زوال گرمی و  
 انجماد مذکور دونوں وصف مذکور ایسی طرح نمایاں ہو جاتے ہیں جیسے آفتاب و قمر سے  
 ابر کے ٹپجانے کے وقت اونکا نور لینے غیب سے استعارہ کی حاجت نہیں ہوتی حاصلِ تقریر یہ ہے  
 کہ اوصافِ اصلیہ اور خانہ زاد ممکن الزوال نہیں چنانچہ اونکا اصلی اور خانہ زاد ہونا ہی  
 اسکے لیے شاہد ہے مان اور اوصافِ عرضیہ کے تلے دیکھائی ہیں جو انکے مخالف اور ضد  
 ہوتی ہیں جیسے سردی کے حق میں گرمی جب یہ بات معلوم ہو گئی کہ اوصافِ اصلیہ بھی

اپنی موضوعات کا پچھا نہیں چھوڑتے تو خصوصیات مذکورہ کو غیبیہ امر مشترک جیسے  
 عین یا جز نہیں کہہ سکتے تھے ایسی ہی منجملہ اوصاف اصلیت بھی نہیں کہہ سکتے اب  
 جزائے چارہ نہیں کہ خصوصیات مذکورہ کو غیبیہ امر مشترک منجملہ اوصاف مستعار  
 سمجھیں اور اسوجہ سے ان کے امکان زوال کے معتقد ہوں کیونکہ اسپین کوئی رابطہ  
 ذاتی نہیں فراہم کر سکتا اصل نہیں جو ایک کو دوسرے سے جدائی مشکل ہر اتفاقی اجتماع  
 سے پہلے دو اجنبی چیزیں باہم مجتمع ہو گئی ہیں جیسے اس اجنبیت کے باعث زمین سے  
 نور اور پانی سے گرمی دور ہو جاتی ہے ایسی ہی خصوصیات معلومہ بھی امر مشترک  
 سے جدا ہو سکتی ہیں اس صورت میں خصوصیات زمین و آسمان و کواکب وغیرہ  
 یعنی ان ناموں کی مسمیٰ جنکوان اشیاء کی حقیقت ہماری اصطلاح کے موافق کہنا چاہیے  
 اور جو زمین و آسمان و کواکب وغیرہ میں باہم اجتماع اتفاقی ہو گا اور ایک  
 دوسرے کے حق میں محض اجنبی ہونگے یہ خصوصیتیں وجود کے حق میں وصف مستعار  
 ہونگے یا یوں کہو جو دران خصوصیات کے حق میں صفہ مستعار ہے مگر طلب و استعارہ  
 کے لیے ضروری ہے کہ مستعار اور مستعار اور مستعار منہ قبل استعارہ سب سے پہلے سے موجود ہوں  
 یہ نہیں ہو سکتا کہ مثل اجزاء یا اوصاف اصلیت شروع وجود ہی سے  
 ساتھ ہوں کہ کل قبل اجزاء موجود نہیں ہو سکتا علی انداء القیاس  
 موصوف قبل اوصاف اصلیت ظہور نہیں کر سکتا ورنہ چار اور تین  
 کے لیے قبل زوجیت و فردیت وجود کے کوئی صورت نکل آتی مگر مان یہ مسلم کہ  
 آفتاب اور آؤسکا نور اور زمین قبل روشنی زمین جو آفتاب سے  
 مستعار ہوتی ہے موجود ہونی چاہیے ایسی ہی آگ اور آؤسکی حرارت اور پانی  
 قبل اسکے پانی کو آگ سے گرم کرین موجود ہونے ضروری ہیں اس لیے ضروری ہے کہ یہ  
 خصوصیتیں پہلے سے جدی کسی ساتھ قائم ہوں اور وجود کسی کے ساتھ قائم ہو



اوسکے بعد نوچہ استعمار اور جاریہ وہی کے آلی مگر جب یہ پھر مہر می تو پھر مہر می  
 انصاف اسیات کا اقرار ضرور ہوا کہ خصوصیات مذکورہ بالا وجود کے ساتھ لاحق ہونا  
 اور وجود کا خصوصیات معلوم کے ساتھ مجتمع ہونا ایک انقلاب عظیم ہے جس کے برابر  
 عالم بین سوا اسکے کہ وجود سے عدم میں جانا ہوا اور کوئی انقلاب ہی نہیں کیونکہ  
 عدم سے وجود میں آنا یا وجود سے عدم میں جانا اصلی انقلاب ہے اور سوا اسکے اور سب  
 انقلاب اسی انقلاب کی وجہ سے ظہور میں آئے ہیں زمین اگر مشور ہو تی ہے اور بوجہ  
 زوال ظلمت و ظہور نور انقلاب نظر آتا ہے تو اوسکے ہی سننے میں کہ نور زمین وجود میں  
 آیا پانی اگر آگ سے گرم ہو جاتا ہے اور بوجہ زوال سردی و حصول گرمی انقلاب نظر  
 آتا ہے تو اوسکا ہی حاصل ہے کہ پانی کی گرمی وجود میں آئے کوئی شخص اگر ایک  
 مکان سے دوسرے مکان میں چلا جاتا ہے اور قصبہ منقلب ہو جاتا ہے تو اوسکی حقیقتہ  
 بھی یہی ہے کہ اوس شخص کا اوسجا ہونا موجود ہو گیا عرض اصل انقلاب یہی ہے کہ  
 عدم کے بعد وجود آئے یا وجود کے بعد عدم آوے مگر جب انقلاب معلوم کو انقلاب عظیم  
 مانا تو بالضرور سب میں بڑی حرکت اس انقلاب کا باعث ہوئی ہوگی کیونکہ انقلاب  
 بے حرکت متصور نہیں چنانچہ اوپر معروض ہو چکا ہے مگر وہ حرکت عظیمہ سب کتون میں  
 پہلی حرکت ہوگی کیونکہ یہ انقلاب بھی سب انقلابوں میں اول سے سو وہ حرکت کیا ہے  
 موجودات کی طرف سے حرکت وجودی اور موجد کی طرف سے حرکت ایجادی موجودات  
 کی جانب سے حرکت ہوگا اور موجد کی جانب سے تحریک اس تحریک کا نام تعلق ارادہ  
 خداوندی ہے اور اس تحریک کا نام زمانہ وجود عمر اشیا کی درازی اور کوتاہی حقیقتہ  
 میں اس حرکت کی درازی اور کوتاہی ہے اور اس حرکت ہی کے سبب زمانے کا احساس  
 ہے ورنہ اپنے وجود میں حرکت نہوتی تو پھر زمانے کی احساس کی کوئی صورت تھی اور  
 حدوث اور عدم کی کوئی وجہ مثل ذات و صفات خداوندی کائنات کا وجود بھی

ازلی اور ابدی ہوتا کیونکہ ابتدا اور انتہا زمانی ہے تہجد وجود مشہور نہیں  
خدا کے وجود کیلئے جو یہ ابتدا اور انتہا نہیں تو یہی وجہ ہے کہ زبان یہ حرکت اور تہجد  
نہیں اُس کے وجود کو قرار ہے سو اگر ہمارے وجود کو بھی قرار ہوتا تو ہمسہم بھی ازلی  
اور ابدی ہوتے اس صورت میں جس جس وجود کو قرار ہوگا اُس کے معدوم ہوجانے کی  
کوئی صورت نہیں اور جس جس کا وجود متعین اور متحد ہوگا یا یوں کہو اُس کا  
وجود میں حرکت ہوگی تو اُس کا معدوم ہوجانا بھی ممکن ہوگا اور معدوم ہو کر اُس کا  
موجود ہوجانا بھی ممکن ہوگا کیونکہ حرکت میں بھی تعاقب اور تہجد و امثال ہوا کرتا ہے  
حرکت مکانی میں تعاقب ایکہ میاں کہ ہوتا ہے ایک گیارہ دس دس دس یا ہی آگیا اس صورت  
میں اگر کسی حد پر حرکت تبدیل ہو سکون ہو جائے تو پھر وہ پارہ ابتدا حرکت مشہور ہے  
اور اگر زمین پر حرکت کرے پانی میں گھسی پانی تو پھر پانی سے نکال کر زمین پر آسکتی  
ہیں اور اگر کوئی آدمی وغیرہ کسی آئینہ کے مقابل ہو جائے اگر چاہے تو پھر اُس کے  
مقابل ہو کر گائے بن سکتا ہے اب چاہے غور ہے کہ در صورت معدوم ہوجانے اشیاء موجودہ کے  
بوجہ انقلاب معلوم اقرار حرکت وجودی تو ضروری ٹھہرا اب اس عدم کو اگر بوجہ سکون  
کہیں تو یہ معنی ہوں کہ شے معدوم کو حرکت فی العدم حاصل تھی مگر جیسے حرکت مکانی میں  
ہر دم ایک نیا مکان آتا ہے اور پہلا مکان اجاتا ہے ایسی ہی حرکت عدمی میں ہر دم  
نیا عدم آئے گا اور پہلا عدم جائے گا اور اس بوجہ سے ہر دم ایک نیا وجود آئے گا اور  
اس بوجہ سے تادم حرکت وہ شے موجود معلوم ہوگی مگر چونکہ حرکت اصل میں عدمی تھی جس کے  
یہ معنی ہوئے کہ مثل حرکت فی المكان حرکت فی العدم تھی تو وقت سکون کسی عدم پر  
وہ شے ٹھہر جائیگی اور اسلئے احساس وجود و موقوف ہو جائے گا اگرچہ اس احتمال کا  
بطلان خدا نے چاہا تو آگے معلوم ہو جائے گا اور اگر اس عدم کو بوجہ تبدیل مسافت  
کہیں تو یہ معنی ہوں کہ جیسے زمین میں پانی سے گھسی پانی اور پانی میں سے زمین

کحل آتی ہیں ایسی ہی کہی پانی سو انجانا ہے کہی سو پانی سو جانی ہے غرض ہوا  
 سے مابین آئی تو ہوا سے معدوم ہو گئی اور مابین سے ہوا سے بین آئی تو مابین سے معدوم  
 ہو گئی مگر یہ صورت اس عدم میں جاری نہیں ہو سکتی جسکے بعد کسی قسم کا وجود باقی  
 نہ رہے اور ظاہر ہے کہ یہ بحث اسی عدم میں ہے جسکے بعد کائنات کو فنا ہو گئی ہو جاوے  
 اور مثل عدم سابق لاحق ادبالی یہ بات اگر متصور ہے تو یوں متصور ہے کہ جیسے ایک قطر  
 آئینہ رکھا ہوا ہو اور ایک شے کوئی ذی شکل ہو پھر بوجہ حرکت ذی شکل یا حرکت آئینہ  
 ایک کو رد سے تقابل حاصل ہوا اور اسوجہ سے عکس ذی شکل اس آئینہ میں  
 موجود ہو جائے اور آخر کار بوجہ حرکت مشار ایسہ وہ ذی شکل یا وہ آئینہ اوپر سے  
 اوپر ہٹ جائے اور وہ تقابل زائل ہو جائے اور اسوجہ سے وہ عکس پر معدوم ہو جاوے  
 ایسی ہی صفات جناب باری کو خود اسکی ذات کے ساتھ ایک شے قائم ہیں بوجہ تحریک  
 ارادہ ذاتی آئینہ وجود سے تقابل حاصل ہوتا ہو اور وہ حرکت ہی یا اور حرکت باعث  
 زوال تقابل ہو جاتی ہو اور اسوجہ سے مثل عدم سابق عدم لاحق پیش آتا ہوا تقابل  
 فنا ہو گئی اگر متصور ہے تو یوں متصور ہے اور اس صورت میں یہ بات بھی سنی رہتی ہے  
 کہ قبل حرکت شے اور مسافت دونوں کا وجود ضرور ہے اور اس صورت میں ذات و  
 صفات خداوندی کا دوام و ثبات اور ذات و صفات کائنات کا حدوث اور تجدید  
 ہی موجد ہو جانی ہیں یہ بات کہ انطباع و انعکاس اشکال صفات خداوندی  
 کا ہونا ہے اسکی تحقیق خدا نے چاہا تو آئندہ کیجا نیکی منتظر باید بود مگر ہر چہ باد اباد  
 ظالم کی تحریک سے وہ وجود اور یہ عدم آگے پیچھے ایک بار آئے ہیں ایسے ہی ہزار بار  
 لاکھ بار غیر متناہی دفعہ ان دونوں کا تقابل متصور ہے اور یہ بھی متصور ہے کہ ہمیشہ  
 ہمیشہ ایک شے بجا نہ وجود پابجا نہ عدم باقی رہے کیونکہ مسافت وجود غیر محدود وسیلے  
 حرکت غیر محدود متصور ہے جسکے یہ معنی ہونگے کہ ایک شے ہمیشہ سے ہمیشہ تک وجود رکھتا



اور دوس شے کی ابتدا ہمیشہ سے ہمیشہ تک معدوم رہیں علیٰ ہذا القیاس اور اشیاء کو  
 جنکو انکس فی الوجود یا حرکت فی الوجود میسر نہ آتی بلحاظ دوام اشیاء ابدی الوجود  
 یوں کہہ سکتے ہیں کہ وہ ہمیشہ ہمیشہ معدوم رہیں ورنہ خود عدم کو دیکھتے تو بتظر تحقیق وہ  
 مسافہ حرکت نہیں ہو سکتا کیونکہ متحرک اور مسافہ حرکت کے لیے دو فون ضروری ہیں  
 اور ظاہر ہے کہ عدم خود کو فی چیز نہیں بلکہ ہوسکتے ہی کو عدم کہتے ہیں اور جب حرکت  
 فی عدم متصور نہ ہو تو عدم کے لیے بذات خود بے لحاظ موجودات متحرک فی الوجود  
 دائم غیر دائم نہیں کہہ سکتے علیٰ ہذا القیاس خدا کی ذات و صفات بھی اگر ابدی کہلاتی  
 ہیں تو بلحاظ دوام موجودات متحدہ و باقیہ الی الابد ابدی کہلاتی ہیں ورنہ وہ ان  
 بھی یہ حرکت وجودی اور متحدہ وجود جو صحیح ابدیہ و دوام ہو سکے متصور نہیں الغرض انکی بار  
 تمام عالم کا معدوم ہو جانا اور پھر موجود ہو جانا اور بنی آدم کا جنت و دوزخ میں ابلا  
 تک رہنا جیسا اہل اسلام اور اہل کتاب وغیرہ کہتے ہیں سب ممکن معلوم ہوتے ہیں  
 مان کسی شے کا ازلی ہونا جیسے حکماء یونان کو نسبتہ افلاک وغیرہ خیال ہے البتہ  
 خلاف عقل سلیم ہے وجہ اسکی یہی ہے کہ ہر حرکت کے لیے ابتدا ضرور ہے البتہ انتہاء ضرور  
 نہیں کیونکہ حدوث اور پیدائش کی بنا جب حرکت پر ٹھہری اور حدوث اور پیدائش  
 کے لیے ابتدا ضرور ہوا تو حرکت کے لیے ابتدا اول ہوگا اسیلے وہ پہلی حرکت جسکو زمانہ کہیے  
 بیشک ماضی کی جانب تنہا ہی اور معدوم ہوگا البتہ انتہاء کی جانب لاتناہی متصور  
 اور کیون نہ وہ ضرورتہ ابتداء وہ حدوث تھا جو سب میں پہلی حرکت میں ہوتا ہے  
 اور حوادث باقی کا حدوث اسی کا ثمر ہے چنانچہ کسی قدر معلوم ہو چکا اور باقی اوق  
 باقیہ میں خدا نے چاہا تو معلوم ہو جائیگا اور جب حدوث مذکور موجب ابتدا ہوا تو  
 باین نظر کہ حرکت میں من اولہ الے آخرہ ہی حدوث ہوتا ہے تو اگر اسے غیر النہایت  
 چلی چلین تو اسے غیر النہایت حدوث ہی کا اقرار ہے گا کوئی ایسا امر تسلیم کرنا نہ پڑیگا

مسکو مخالفت نہ دے کہ کور کہہ سکیں جو اصل حقیقتہً یہ کہ ہے مان اگر ابتدا زمانہ کی جائے  
 تو پھر حدوث کی کوئی صورت نہیں کیونکہ حدوث کے لیے اول عدم ضرورت اور اس کے بعد  
 وجود لاحق ہوتا ہے سو در صورتہً ازلیہ یعنی لائتاہی فی الماضی عدم اول کی کوئی صورت  
 نہوگی انقصہ حدوث کے لیے عدم وجود و دون کی ضرورت ہے ہر بایں طور کہ اول عدم  
 ہو پھر وجود مگر ازلیہ میں نفی عدم اول ہوتی ہے اور یہ نفی شرط اول یعنی عدم سابق  
 کی مخالفت ہے اور ابدیہ میں اثبات وجود لاحق ہوتا ہے اور یہ اثبات مثبت شرط ثانی یعنی  
 وجود لاحق ہے نہ مخالفت اس تقریر سے صاف ظاہر ہے کہ کائنات کی ابادیہ ممکن ہے اور  
 ازلیہ ممکن نہیں اور ازلیہ وجودی کائنات کو میسر نہ آئے تو زمانہ کی ازلیہ کی کوئی صورت  
 نہیں کیونکہ زمانہ تو حرکت اول کا نام ہے جو سوا حرکت فی الوجود اور کسی حرکت کو نہیں کہہ سکتے  
 کیونکہ وجود سے پہلے کائنات کو کوئی چیز میسر نہیں آ سکتی اور وہی حرکت باینوجہ کہ ہر کسی  
 ذات کے اندر موجود ہے ہر کسی کو بحسب محسوس ہوتی ہے اور اسی کی کمی بیشی کو دیر  
 اور اوپر کہہ سکتے ہیں اور اسی حرکت کو میزان اور تعیاس اور پیمانہ دیگر حرکات بنا کر گنا  
 دو حرکات خواہ از قسم اعمال بنی آدم وغیرہ ہوں یا حرکات اجسام دیگر کیو کہ کہیں ہی اپنی جہتوں کی  
 مقدار ہو سکتا ہو مالا اور تسبیح یا نوحہ کہ خود از قسم صدیات ہی صدیات کے لیے مقدار ہو سکتا ہو گزیر سب غور  
 خود ایسی چیز ہے جو مسافت کے قابل ہو تو ذریعہ مسافت اور اشار قابل مسافت ہو بانی ہو سیر سیر حرکت  
 و زنیات میں سو بہین تو زنیات کو ان کے وسیلے سے قول سکتے ہیں انقصہ حرکات کا زمانہ ہی پائش کرنا این بات  
 کو لیے دلیل کا اس سے کہ زمانہ بھی از قسم حرکات ہے اور یہ احساس زمانہ جو ہر کسی کو حاصل ہے  
 اس بات پر شاہد ہے کہ اپنے وجود میں حرکت موجود ہے اور یہ حرکت وجودی اور رسیہ کہ ایک  
 متحرک اور ایک متحرک ہے ایسی ہیں جنکی ذات میں شائبہ حرکت وجودی نہیں یعنی  
 ہماری طرح اوزکا وجود متحدہ اور حادث نہیں ورنہ حرکات کا تسلسل لازم آئے علاوہ  
 یہ بات یوں بھی ظاہر ہے کہ حرکت وجودی میں متحرک نہ تو خود وجودی ہو گا اگر اوستی

ذات میں حرکت وجودی ہو تو یوں کہو وجود کے لیے اور وجود سے ہوا سکو وہی اجماع تسلیم کر سکتا ہے جو گرمی کے لیے اور گرمی اور سردی کے لیے اور سردی اور نور کے لیے اور نور تسلیم کر سکتا ہے غرض متحرک فیہ کی جانب تو احتمال حرکت وجودی ممکن ہی نہیں رہا متحرک اسکی جانب ہے اگر قبل حرکت مذکور حرکت وجودی کو تسلیم کیجیے تو قطع نظر تسلسل مذکور وجود سے پہلے وجود ماننا پڑے گا سو اسکا وہی اجماع تسلیم کر سکتا ہے جو گرمی سے پہلے کسی چیز کو گرم کر کے اور سردی سے پہلے کسی چیز کو سرد دیکھائی سے پہلے کسی چیز کو میٹھا کہہ سکے اور تلخی سے پہلے کسی چیز کو تلخ چاہے کہ اس عالم کی موجودات میں حرکت وجودی ہو جو وہ ہے بلکہ اس حرکت پر ہی اس عالم کے وجود کی بناء ہے چنانچہ ناظر فیہم کو مضامین سابقہ اس باب کے سمجھنے کے لیے کافی ہیں اور سو اس کے توضیح انتشار اللہ اور ہوتی جاتی ہے مگر چونکہ ہر حرکت کے لیے قبل حرکت ایک متحرک اور ایک متحرک فیہ ہوتا ہے یہاں بھی قبل حرکت ایک متحرک اور ایک متحرک فیہ ایسی چاہیں چلی اندر حرکت وجودی نہ ورنہ قبل وجود اشیا و اول اشیا کا وجود اور قبل حرکت وجودی وہی حرکت وجودی مانتی لازم ہوگی جسکو کوئی قائل تسلیم نہیں کر سکتا مگر جب متحرک اور متحرک فیہ مذکور میں حرکت وجودی نہوگی تو پھر خواہ مخواہ انکی ذات میں قرار وثبات ماننا پڑے گا اور ان کے حق میں دوام کا قائل ہونا پڑیگا ایسے کہ انکی ذات میں بھی اگر یہی تجدید یعنی حرکت وجودی ہو اور وہ بھی مثل مخلوقات ہمیشہ سے ہوں تو اول کا وجود بھی خانہ زاد نہو ستمار ہو یعنی کسی معطلی کی عطا ہو جسکے ایجاد سے موجود ہو گئی ایجاد نہ کرتا تو موجود نہوتے سو سمین اول نویہ دشواری کہ ایجاد سے پہلے ایجاد لازم آئیگا دوسرے وجود سے پہلے وجود تسلیم کرنا ضرور ہوتا میرے اس صورتہ میں حرکت وجودی سے پہلے حرکت وجودی نکلے گی چوتھے یہ بات ہر ایک قائل کیا جاوے گی کہ نزدیک واجب التسلیم ہے کہ مستعار چیز کے لیے کوئی نہ کوئی دینے والا ہوتا ہے اس صورتہ میں وہ بھی غلط ہو جائیگی کیونکہ اس صورت میں ایجاد سے پہلے ایجاد اور وجود سے پہلے وجود اور تجدید



پہلے جب تجد و لازم آیا تو اول کے ایجاد اور وجود اور تجد دین بھی یہی بات ہوگی کہ اول  
 سے پہلے اور ایجاد اور وجود اور تجد و جو اور اس سلسلہ پلا پہلے سے جب اسے غیر تھا  
 یہ سلسلہ پلا یعنی تسلسلہ نہ کہ لازم آیا تو عطاؤن کا ایسا سلسلہ نکلا جس کے لیے کوئی اصل  
 دینے والا نہیں اگر ہین تو سہارا ہی چیز کی اور ون کو مستعار دینے والا ہین یعنی  
 جیسی رات کو نہ مین مین نور عطا دے مگر مین عطا کو آفتاب ایسی ہی در صورت  
 مرقومہ اسے لایا نہایت ایسے سلسلے کا ماننا پڑیگا جس میں مستعار چیز کا استعارہ ہوتا پلا جائے گا  
 ایسے کہ عطا اوسی چیز کو کیا کرتے ہین جو اول اپنے پاس ہوتی ہے پھر جب اپنے پاس ہی  
 وجود مستعار ہو خانہ زاد نہ ہو تو اگر اور ون کی داد و سہا کی نوبت آئیگی تو اوہ مین سے  
 دینے کی نوبت آئیگی بالجملہ یہ بات ممکن نہیں کہ مستعار شے کے لیے کوئی معطی ہو ایسے تسلسل  
 یعنی مراتب عاریہ کا غیر محدود و ہونا بھی باطل ہو گا کوئی حد ذاتہ غیر محدود اور غیر قناہی ہونا  
 باطل نہ ہو ممکن ہو بلکہ غیر سے دیکھیے تو ہر محدود کے لیے اول ایک غیر محدود ضروری ہے  
 ورنہ تجدید کیسکی ہوگی اور ہر تنقید کے لیے ایک مطلق واجب ہے ورنہ تنقید کیسکی کر وگی۔  
 غرض تسلسل کے بطلان سے کسی کو یہ شبہ نہ پیش آئے کہ بظاہر تسلسل کے بطلان کی یہ وجہ  
 کہ غیر قناہی اور غیر محدود کا وجود محال ہے ممکن نہیں اگر باعث بطلان تسلسل بطلان  
 لاتناہی ہوتا تو وجود کا غیر محدود و ہونا جسکو خالق کی مدد سے ہم بدلائل قطعیہ ثابت  
 کرتے ہین ہرگز ممکن نہوتا یہ جابکہ ضروری ہے ہذا القیاس معلومات خداوندی  
 کی لاتناہی جسکو تمام عقلائے تسلیم کر لیا ہرگز قابل تسلیم نہوتے اور زمانے کی ازلیت  
 اور ابدیت کا کوئی عاقل نام نہ لیتا حالانکہ حکماء یونان سب کے سب اوسکی ازلیت اور  
 ابدیت دونوں کے قائل ہین گو بعد غور اور وجہ سے زمانہ کی ازلیت باطل ہو چناںچہ  
 نظرات اوراق گذشتہ کو معلوم ہو چکا ہے بالجملہ اگر لاتناہی اور غیر محدود ہونا ذات  
 محال نہاتا تو کوئی عاقل اوسکو ہرگز ہرگز بخیر نہ کرنا چاہیگا اسقدر موافق مشرہ مین کیا

اس سے بطلان ہے

جماعت کثیر بالاتفاق مان لیتی اسلئے کہ جو وصف خاصہ تراو سوتا ہے جیسے ذہن سے خارج  
 اس سے جدا نہیں ہوتا ایسے ہی ذہن میں بھی اوس سے جدا نہیں ہوتا اسلئے کہ جب وصف  
 مذکور عطا وغیرہ خود موصوف ہی کی تاثیر سے ہو گا یا بذات خود موجود ہو گا یہ تو ممکن  
 نہیں کہ وصف ہو کر بذات خود موجود ہو کیونکہ وصف کو خواہ مخواہ موصوف کی ضرورت ہے  
 ورنہ وصف کتنا غلط اور ظاہر ہے کہ جو چیز بذات خود موجود ہوگی اوسکو ہر طرح استغنا  
 حاصل ہو گا کسی قسم کی احتیاج کسی کی طرف اوسکو نہوگی ورنہ اوسکا بذات خود موجود  
 ہونا غلط ہو گا آخر بذات خود موجود ہونے کے تو یہی معنی ہیں کہ موجود کو اپنی ذات کے سوا  
 کسی بات میں حاجت نہوا اسلئے ہونو یہی کتنا پڑ گیا کہ وصف مذکور اپنے موصوف کا اثر اور اپنی موصوف کا  
 معلول ہے اور ظاہر ہے کہ اثر اپنے موثر سے اور معلول اپنی علت سے کسی طرح جدا نہیں ہو سکتا اور  
 اوصاف مذکورہ اور انکے موصوفات میں یہ ارتباط ہوا کہ ایک دوسرے سے جدا نہیں ہو سکتا تو یہ تو یہ ہو سکتا  
 کہ ایک ذہن میں جائے اور دوسرا ہر جہاں اور اگر خیال ہو کہ ذہن میں کوئی شے بذات خود نہیں جاتی اسکی شبیہ  
 اوسکا عکس فی ذہن میں چاہے کہ سوتا ہے سو کیا عجیب ہے کہ دونوں کی اصل میں ارتباط ہو  
 عکس میں ارتباط ہو مگر اسکا جواب یہ ہے کہ یہ تو مسلم ذہن ہی سے جیسی موصوفات معلوم  
 ہوتی ہیں ایسے ہی اوصاف ہی ذہن ہی سے معلوم ہوتے ہیں یہ نہیں کہ جیسے اشکال تو آئینہ  
 میں منعکس ہوتے ہیں آواز میں اور خوش بو میں آئینہ میں منعکس نہیں ہوتی ذہن میں  
 بھی فقط موصوفات ہی کا انعکاس ہوتا ہے اوصاف کا انعکاس نہیں ہوتا بلکہ تمام  
 معلومات کے لیے خالق کن فیکون نے ایک بھی ذہن بنایا ہے جسکو کوئی عقل کہتا ہے کوئی  
 قوت علمی نام رکھتا ہے یہ نہیں کہ جیسے اشکال کے لیے آنکھیں ہیں آوازوں کے لیے کان  
 موصوفات کے لیے شہ ذہن ہے تو اوصاف کے لیے کچھ اور مگر جب اوصاف موصوفات  
 کے سبب ایک سے ذہن سے معلوم ہوتے ہیں اور معلوم ہونے کے یہ معنی ٹھہرے کہ  
 معلوم کا عکس فی ذہن میں آجائے تو بالضرورت مثل انعکاس آئینہ تقابل کی ضرورت ہوگی

وصف خاصہ تراو سوتا ہے جیسے ذہن سے خارج  
 جدا نہیں ہوتا ایسے ہی ذہن میں بھی اوس سے جدا نہیں ہوتا اسلئے کہ جب وصف

پیشہ پیشہ آئندہ اور نئی فلسفہ میں انعکاس کے لیے قابل پیشہ آئندہ سامنا ضروری ہے اور  
 وقت انعکاس دہن اور معلومات میں قابل ضرورت ہو گا مگر یہ بھی نہ ہر سبب سے  
 اور وقت نماز اور میں اور ثبات ایسا ہے کہ بدائی ہوتی ہی نہیں تو وقت قابل بھی  
 اور صاف مذکورہ اپنی موضوعات کے ساتھ ہونے اور بوجہ عموم نمایاں دہن اور انعکاس  
 بھی لازم آئے گا۔ یہ کہ اصل ہو گا کہ موضوعات کے علم سے آج علم اور موضوعات کے  
 تصور سے اور ان تصور جدید نہیں ہو سکتا اس صورتہ میں اگر لائنا ہی اور غیر محدود ہونا  
 بذات خود محال ہو تو یہ معنی ہوں کہ استحالة اور بطلان لائنا ہی اور اطلاق اور عدم تحدید  
 و صفت ذاتی ہے اور ہر سبب کہ اس صورتہ میں حکم تشریح مذکور لائنا ہی کے تصور کے نتیجہ  
 ساتھ اس کے استحالة کا تصور ہو گا جو سیدہ دلائل استحضار کی حاجت ہو گی جو انتہائی  
 جماعہ کثیر کو ہو گا پڑا ہمیشہ لائنا ہی کے تصور کا اتفاق رہا ہر اس کے استحالة کا کبھی تصور نہ آیا  
 اور اس کے بطلان کی اصلاً اطلاع نہ ہوئی ظاہر دہرین یہ بات تو خود واجب التیاسم ہے  
 کہ ہر محدود کے لیے اول ایک غیر محدود چاہیے چنانچہ اسی بنا پر یہ مقید کے لیے ایک مطلق  
 کی ضرورت پڑی اسی لیے کہ جو اس ضرورت کی وہی ہے کہ تحدید کے لیے قاریح از احاطہ  
 تحدید از قسم داخل احاطہ تحدید ہو و ضرور ہے ورنہ یہ معنی ہوں کہ فعل تحدید کے لیے باوجود  
 وقوع کوئی محل نہیں جس پر تحدید کو واقع کیے اور مفعول تحدید قرار دیتے اور ظاہر ہے  
 کہ مقید میں بھی تحدید ہوتی ہے مگر حیثیت مقید کے لیے ضرورت مطلق یا اقتضا سے تحدید  
 ہوئی تو بیشک ہر قضا ہی کے لیے قبل قضا ہی ایک غیر قضا ہی چاہیے جس میں تحدید کے  
 جاری کرنے کے سبب ایک قضا ہی اور محدود و حاصل ہو جائے اس صورتہ میں اگر کوئی  
 بعد غیر قضا ہی تسلیم کر لیا جائے جیسے مثلاً یہ فلا جہ زمین آسمان کے بیچ میں معلوم ہوتا ہے  
 اور حکماء یونان میں سے اشراقیین اس کو بعد منظور اور حکماء اہل اسلام میں سے  
 مشہدین اس کو بعد مہم کہتے ہیں اور مکان اجسام ان دونوں کے نزدیک ایسا



نام ہے تو در صورت تسلیم قول حکماء مذکورین اگر بعد مذکور کو غیر متناہی کہیے تو گو حکماء  
 مذکورین اسکی لاتناہی کو تسلیم ہی نہ کرے ہوں مگر متیقہ اسے قاعدہ مذکورہ یہ بات مطابق  
 عقل انی رہیگی اور اجسام محدود کے محدود ہونے کے یہ معنی ہونگے کہ یہ اجسام بعد  
 غیر متناہی میں سے استقدر بقدر میں سمائی ہوئی ہیں اور یہی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ بعد مذکور  
 کو کہتی ہی دو رنگ تصور کرو مگر پھر بھی عقل حقیقہ بین کو اور بھی آگے تصور کرنے کی  
 آگاہی باقی رہتی ہے اور ہر شکل کو جب قدر چاہو بڑا کر کے تصور کرنا ممکن ہوتا کیونکہ عقل  
 کا کام ایجاد معلومات نہیں اخبار معلومات ہے اگر بعد غیر متناہی نہیں بتناہی ہے تو عقل  
 کی یہ مجال نتھی اوسکی حقیقہ کو بدل دیتے اور متناہی کو وقت غیر متناہی کر دکھلا سکتے  
 باقی رہنا اشکال کا بڑا چھوٹا کر لینا اگر عقل و ذہن کا کام سمجھیے اور اسوجہ سے عقل  
 کی طرف تہمت ایجاد معلومات رکھیے تو اس وہم کی مدافعت کے لیے یہ گذارش ہے کہ شکل  
 کیفیت کا نام ہی کہتے کا نام نہیں جو بڑائی چھوٹائی کا دسم قابل لحاظ ہوشہر اس معانی  
 ہے سینے شکل حقیقہ میں ایک عامل تحدید ہوتی ہے اگر شکل سطح ہے تو یہ معنی ہیں کہ ایک  
 خط یا دو خط یا تین یا چار یا پانچ خطوں کے احاطے میں مثلاً سطح محدود آئی ہوئی ہے  
 دائرہ میں مثلاً ایک خط اور ایسی ہی شکل میں دو خط اور مثلث میں تین مربع میں چار  
 خمس میں پانچ خط محیط ہیں علیٰ ہذا القیاس سدس سبع وغیرہ کو خیال کر لو اسطر  
 اجسام کی تحدیدات کو خیال فرمائیے اور سوا اجسام و سطوح اور اقسام وجود کی تحدیدات  
 کو لحاظ فرمائیے جب یہ بات معروض ہو چکی تو اور سینے جیسے ذی شکل میں تحدید واقع  
 ہوئی اسطرحد خود اشکال میں تحدید متصور نہیں وجہ اسکی یہ ہے کہ بعد تحدید بھی شئی  
 محدود پر اوس نام کا بولنا روا ہے جو قبل تحدید روا تھا بعد تحدید دائرہ و مثلث  
 سطح محدود کو ویسی ہی سطح کہے جاتے ہیں جیسے قبل تحدید مذکور یہ نام اوسپر بولا  
 جاتا تھا اور اس تحدید اور تقطیع اور تقسیم سے نام سابق کا بولنا ممنوع نہیں ہو گیا

- یہ اشکال و کیفیات میں  
 - یہ اشکال و کیفیات میں

بلکہ اسی نام کا بولا جاتا ضرور ہے ورنہ محدود کو غیر محدود کی قسم نہ کہہ سکیں مگر  
 ظاہر ہے کہ خط مستقیم پر کو اگر قطع کر لیں اور دو یا تین قوسیں بنا لیں تو پھر حاصل قطع  
 لینے قوسوں کو دائروں میں کہہ سکتے ہیں مثلاً ۱۱ التماس مثلث وغیرہ کے خطوط کو اگر علیحدہ  
 علیحدہ کر لیں تو پھر مثلث مربع نہیں کہہ سکتے اگر اشکال مذکور بنیاد کیات ہوئے  
 تو بیشک قابل تقسیم ہوتے ہیں بعد تقطیع نام سابق پر مقرر سابق بولا جاتا مگر جب اشکال  
 مذکورہ قابل تقسیم ہوں تو بڑا ہونا چھوٹا ہونا بھی تصور نہوا ورنہ تقسیم مذکور بالضرور  
 لازم ایگی اور بڑی چیز کی تقطیع کے بعد چھوٹی چھوٹی اسی قسم کی چیزیں بنالیں گے  
 الحاصل اشکال بذات خود موصوفہ ہوتا ہی دکھانی نہیں و اشکال کی کوتاہی و کلائی  
 اس کے ساتھ ملحوظ رہتی ہے وہی بڑا ہوتا ہے وہی چھوٹا ہوتا ہے چنانچہ عمدہ شکل سے  
 اس کا محدود ہونا ہے اس کی کوتاہی پر نسبت محدود و کلائی یا غیر محدود کے شاید ہے  
 اور ظاہر ہے کہ یہ کوتاہی اور کلائی ہی خواص کیات ہیں سے ہے ان شکل بذات  
 خود ان باتوں سے بغیر ہے الغرض وہ شکل بڑا ہو یا چھوٹا ہو شکل واحد لاحق ہو سکتی ہے  
 چنانچہ روپیہ کی سطح پر جو آدمی کے قد سے نہایت ہی چھوٹی مقدار ہے بلکہ وکٹریا کی شکل کا  
 نقش ہونا اور اس کا اس کی تصویر ہونا ہے ایسا ہے پر شاید کہ یہ شکل اور ملکہ کی شکل  
 ہر پنج واحد ہے ورنہ ہم ہرگز یہ سمجھ سکتے کہ یہ ملکہ کی شکل ہے اور نہ یہ کہہ سکتے کہ یہ ملکہ کی  
 شکل ہے اور نہ یہ شکل ملکہ کی تفصیل کے سمجھ لینے کا باعث ہوا کرتا ہے کوتاہی اور  
 کلائی اگر اشکال کے حق میں اوصاف ذاتی لینے خانہ زاد ہوتی تو بیشک بڑی شکل  
 اور ہوتی اور چھوٹی شکل اور ہوتی اور یہ تصور ہونا ایک کا دوسرے کی نسبت ہرگز  
 ممکن نہوتا اس صورت میں یہ کہنا ہی غلط ہے کہ عقل نے کسی شکل کو بڑا کر دیا کسی کو  
 چھوٹا بلکہ اس کی بڑائی اور چھوٹائی کے یہ معنی ہیں کہ کبھی عقل شکل واحد کو بڑی  
 ذی شکل کے ساتھ تصور کرتی ہے کبھی چھوٹے کی اگر خود اشکال بذات خود کوتاہ

و کلام ہوتی تو ہرگز یہ تصرف ممکن نہ تھا اس صورت میں جو چیز بذات خود چھوٹی یا بڑی  
 ہوگی اور اسکو عقل بطور خود تصرف کر کے بڑے کو چھوٹا اور چھوٹے کو بڑا کر سکیگی مان غلط فہمی  
 البتہ ممکن ہے مگر محسوسات وغیرہ معلومات میں جنہیں دلائل کو دخل نہ ہو غلطی وہ بھی  
 ایک جہان کی جہان کو ممکن نہیں اس صورت میں اگر احتمال غلط فہمی ہے بھی تو ادھر ہی  
 ہے کہ بعد نہ ہو اور ہو تو تنہا ہی ہو غیر تنہا ہی ہو بلکہ دیدہ بصیرت اور عقل حقیقت شناس کو  
 اسباب غلطی کے سیل کھیل سے پاک صاف کر کے دیکھتے تو بشہادۃ مضامین سابقہ یوں  
 معلوم ہوتا ہے کہ بعد مذکور بیشک ایک امر واقعی ہے اور وہ بھی غیر تنہا ہی ہے تنہا ہی  
 نہیں کیونکہ جو چیز آنکھوں سے نظر آئے اور اس کے بطلان پر کوئی دلیل قائم نہ ہو ہرگز قابل  
 انکار نہیں ہوتا بعد مذکور محسوس ہونا تو ظاہر ہے اس پر اسکو مثل مدركات احوال ایک امر  
 غیر واقعی سمجھنا اگر تھا تو یابین نظر تھا کہ در صورت وجود تنہا ہی تو یوں نہیں ہو سکتا کہ  
 اجسام بھی ابد سے خالی نہیں ابعاد اجسام کو بھی ابعاد ہی کہتے ہیں پھر اس پر حسب مین  
 ایک نئی تحدید موجود ہے اس صورت میں اگر بعد متنازع فیہ محدود اور تنہا ہی ہو انودہ  
 تحدید خاص ہو اور اسکو حاصل ہوگی اگر مقتضائے ذات بعد ہوگی تو جیسے ہر قطرہ مین پانی پانی  
 یعنی پانی کی حقیقتہ موجود ہے ایسے ہی چھوٹا بعد ہو یا بڑا جسم کے ساتھ یا جدا بعد پانی یعنی  
 حقیقتہ بعد اور ذات بعد ہر جا موجود ہوگی اور اس سبب سے وہ تحدید بطرز خاصین جو  
 اسکی ذات کا مقتضائے ہر جا موجود ہوگی اور ایسے اجسام مختلف التحدیدات ہیں وہ  
 تحدید موجود ہوگی اور اجتماع التناہیین اور اجتماع المتباہنین لازم آئے گا کیونکہ  
 تحدیدات مختلفہ بیشک باہم مختلف ہیں اور غیر تنہا ہی یوں نہیں ہو سکتا کہ بعد غیر تنہا ہی  
 خود متضاد الوجود اور محال ہے مگر جب غیر تنہا ہی کا استحالہ ہی غلط ہو گیا تو پھر بعد مجربہ  
 مذکور کے غیر تنہا ہی تسلیم کر لینے میں کیا دقت ہے بلکہ مقتضائے تقریر تحدیدات اجسام  
 محدودہ کے لیے ایک غیر تنہا ہی ضرور تھا اگر بعد مجربہ کو تسلیم نہ کیے تو پھر اس تحدید کی



درستی کی کیا صورت ہوگی القسمہ بعد اجسام محدودہ بعد متنازع فیہ کا ایک ٹکڑا ہوگا  
اجسام کے ساتھ وہ بعد ایسی طرح لاحق معلوم ہوتا ہے جیسی سرکہ کشتی جانشین کے  
ساتھ لاحق معلوم ہوتی ہے بعد اجسام غیر بعد مجرور نہیں جو دو بعد ون کے حلول کا احتمال  
ہے مانع تسلیم بعد مجرور ہو سکے بلکہ وہ ایک ہی بعد ہے کبھی بد اگاہ مشہود ہوتا ہے کبھی  
اجسام کے ساتھ ملحوظ ہوتا ہے ورنہ خود اجسام کی حقیقت کو ٹٹولے تو بعد کا نام و نشان نہیں  
اجزاء غیر منقسمہ کسی قدر بعد میں رکھتی ہو کر ہم کہلاتے ہیں اتصال شہود بعد مجرور کے عطا  
اور افتراق اجزاء جو وقت تقسیم نظر آتا ہے وہ اجزاء غیر منقسمہ کی بدولت ہو ورنہ اتصال مذکور  
اصلی اور خانہ زاد ہوتا تو جیسے بعد مجرور متنازع فیہ میں اوسکا زوال محال نظر آتا ہے  
ایسی ہی اجسام میں بھی اوسکا زوال یعنی انقسام کے وقت افتراج اور انقطاع محال  
ہوتا کیونکہ اوصاف خانہ زاد قابل زوال نہیں ہوتے چنانچہ کبریات و قرات ظاہر ہو چکا ہے  
احکام ہندسی مثل احکام کرات و مکعبات و مخروطات و غیرہ مجسمات اور احکام دو دائرو  
ثلثات و مربعات و غیرہ مسطحات سب اسی اتصال بعدی تک رہتے ہیں خود اجسام  
غیر منقسمہ تک نہیں پہنچتے اور اسلئے دلائل ہندسی کو اسلئے سے اجزاء غیر منقسمہ کو باطل سمجھنا  
ایسا ہے جیسا بوسیہ حرارت خارجی پانی کے بروہ ذاتی کو باطل سمجھنا خلاصہ تقریر یہ ہے  
کہ پانی کی حرارت جو آگ کا فیض ہوتا ہے مرتبہ ذات تک نہیں پہنچتی اور پانی اور پرتی  
ہے یہی وجہ ہے کہ آب گرم بھی آگ کے بجائے مین ٹھنڈے پانی سے کچھ کم نہیں اگر حرارت  
آب گرم مرتبہ ذات تک پہنچ جاتی تو پھر آگ کے کچھ جانے کے یہ سننے تھے کہ حرارت سے حرارت  
زائل ہو گئی اسلئے کہ بجھنے میں حرارت ہی جاتی رہتی ہے اصل حسیہ نہیں جاتی اور ظاہر کا  
کہ حرارت سے حرارت کا زوال متصور نہیں اگر متصور ہے تو اور زنی متصور ہے رہا پانی کا  
سیلان یعنی بہنا اور بہنا اوسکو فریل حرارت کیسے تو لازم یہ تھا کہ آگ اور ہوا میں سیلان  
ہوا کرنا آگ میں یا وجود سیلان حرارت کا ہونا اور ہوا سے باوجود سیلان آگ کو

بجائے آگ

بجائے آگ

بجائے آگ

بجائے آگ

غیر کا دینا خود اس بات کے سمجھنے کے لیے کافی ہے کہ سیلان قریب حرارت نہیں ہو سکتا  
 ہو ہونا پانی کے مرتبہ ذات کی برودہ ہو جو بیشک بوجہ مخالفت ذاتی حرارت کے ازالہ بقدر مقدار  
 کر سکتی ہے علاوہ برین برودہ آب ذاتی ہے چنانچہ چلنے سے اوتارنے کے بعد خود بخود  
 بے استفادہ غیر پانی ٹھنڈا ہو جاتا اس بات کے سمجھنے کے لیے کافی ہے ورنہ جیسے حرارت کے لیے  
 آگ سے الٹھا کیا جاتی ہے برودہ کے لیے کسی اور سے الٹھا کی نوبت آتی بالکلہ اوصاف مخالفہ  
 کسی اور سے مستعار ہوتے ہیں نہ اونس کے زوال کا احتمال ہوتا ہے اونس کے حصول میں فقط  
 ذات موصوف ہی کافی ہوتی ہے اور ورنہ سے استفادہ کی ضرورت نہیں پڑتی اس لیے  
 یہ نہیں ہو سکتا کہ آب کی برودت طبعاً اذائل ہو جائے اور نہ یہ ہو سکے کہ حرارت آتش آب  
 کے مرتبہ ذات تک پہنچ جائے ورنہ قطع نظر اجتماع المتضدین اوصاف مرتبہ ذات سے  
 صفات واجبیہ کے حصول میں اور ورنہ سے استفادہ کی ضرورت ہو مگر یہ ہے تو پھر طبعاً سیلان  
 برودہ مذکور کی کوئی صورت نہیں مگر جیسے یہاں حرارت عارضہ مرتبہ ذات تک نہیں  
 پہنچ سکتی اور اس وجہ سے برودہ طبعاً اذائل کو عین حالت حرارت میں موجود کہتا پڑتا ہے  
 باطل نہیں کہہ سکتے ایسی ہی اتصال خارجی جو بوجہ بعد اجزاء غیر منقسمہ پر عارض ہو جاتا ہے  
 مرتبہ ذات تک نہ پہنچے گا اور اس وجہ سے اس اتصال طبعاً اذائل کو جو احسن  
 مذکورہ کو حاصل ہے عین حالت اتصال میں مانتا پڑے گا باطل نہ کہہ سکیں گے اور حسب  
 مذکور مرتبہ ذات تک نہ پہنچا تو احکام و لوازم اتصال مذکور بدرجہ اولیٰ مرتبہ ذات اجزاء  
 تک نہ پہنچے گی اس صورت میں یہ کہنا بیشک ایک مغالطہ ہو گا کہ زاویہ قائمہ کے احکام  
 میں سے یہ ہے کہ وتر کا مربع دونوں ساقوں کے مربع کے برابر ہو پھر درجہ تریکہ دونوں  
 ساقین وشل وشل جز کی ہوں تو لازم یوں ہے کہ وتر کے اجزاء کی تعداد اس قدر ہو کہ  
 دوسو کا جز ہو تا کہ اوس کا مربع یعنی دوسو دونوں ساقوں کے مربع کی جو ہر ایک سو سو  
 برابر ہو حالانکہ دوسو کے لیے کوئی جز صحیح نہیں اور صحیح کے ساتھ کسر کو ملائیے تو اول

یہ دشواری ہے کہ جسند اور غیر مشتملہ القسم لازم آئے گا اور کسی جزو غیر مشتملہ  
 منقسم ہونا لازم آجائے گا دوسری یہ دشواری ہے کہ صحیح مع الکر کا  
 مجزور عدد صحیح نہیں ہو سکتا جو دوسو کو کسی عدد صحیح مع الکر کا  
 مجزور کہیں الغرض دوسو کے لیے کوئی جزو نہیں اور مواضع حکم زاویہ قائمہ مذکور بیشک  
 ادسکا کوئی جزو ہو گا نہ القیاس اور استدلال کو خیال فرمائیے وہ متناظر  
 ہوتی کہ زاویہ ایک شکل متصل ہے مرتبہ ذات اخرا میں اس شکل کا ہونا ویسا ہی ہے  
 جیسا مرتبہ ذات آب میں حرارۃ کا ہونا ومان اگر حرارۃ کو مرتبہ ذات آب رسائی نہیں تو  
 ہوا بھی شکل زاویہ کو مرتبہ ذات آب رسائی نہیں چنانچہ یوں بھی ظاہر ہے کہ شکل  
 مذکور اجزاء کے مرتبہ ذات میں نہیں فقط بعد ہی تک رہتی ہے بلکہ متصل میں بھی  
 مرتبہ خارجی ہی میں سمجھنی چاہیے درند ذات بعد سے یہ شکل بعدی نہیں ہو سکتی سارے  
 بعد کے ہی بھی شکل ہوتی اور قطعات بعد کے ہی بھی شکل ہوتی اس صورت میں احکام  
 شکل مذکور مرتبہ ذات اخرا سے کہیں دور جا پڑی کیونکہ شکل مذکور مرتبہ ذات بعد سے  
 خارج ٹھہری اور بعد مذکور مرتبہ ذات اخرا سے خارج ٹھہرا تو پھر احکام شکل اگر مرتبہ ذات  
 جا پونچیں تو حرارۃ خارجی کو مرتبہ ذات آب تک جانے سے کون مانع ہے ومان کو مستفید  
 پایا بھی نہیں جاتا بلکہ یوں کیسے پانی اور ہوا قابل حرارۃ آتش ہیں اور آتش چراغ  
 شکل مخل ہو جائے اور نتیجہ جانے کے قابل ہے مگر یوں نہیں کہہ سکتے کہ پانی اور ہوا بھی شکل  
 ہو جانے اور نتیجہ جانے کے قابل ہیں ایسے ہی اجزاء اتصال بعد کے قابل ہیں جو صفت  
 بعد ہے اور بعد اشکال مذکورہ کا قابل ہے مگر یوں نہیں کہہ سکتے کہ اجزاء مذکور بھی  
 اشکال مذکورہ کے لیے قابل ہیں چنانچہ ظاہر ہے اگر اجزاء میں یہ قافیہ ہو تو ہر ضریح  
 اور ہر طرح سے ہو جد سے جد سے ہون جب ہوا اور آگے ہون جب ہوا اور آگے ہوا اور آگے  
 محل سکون اور مسافت حرکات بھی ہی بعد فرد ہوتا ہے سکون مکانی ایک مکان میں



قرار کو کہتے ہیں اور حرکت مکانی ایک مکان سے دوسرے مکان کی طرف انتقال کو کہتے ہیں سو جن دلائل میں حرکات کے ذریعے سے اجزاء غیر منقسمہ کو باطل کیا جاتا ہے اُنکو بھی مثالہ ہی سمجھیے اسلیے کہ حرکت کے ایک جانب متحرک اور دوسری جانب مسافت ہے اس صورت میں احکام مسافت اور احکام متحرک جدا جدا ہونگے ورنہ لازم آئی دونوں ہی ایک حرکت کے اعتبار سے متحرک ہوں اور دونوں ہی سے مسافت ہوں اور یہ بات ایسی ہے جیسے فرض کیجیے ضرب واحد ہو اور پھر زید و عمرو دونوں ہی ضارب ہوں اور دونوں ہی مضروب ہوں یا زید اور وقت زود کو ب دونوں ہی ضارب ہوں اور دونوں ہی طرف زود کو ب ہوں القصہ مسافت طرف حرکت ہوتی ہے اور متحرک نہیں کہہ سکتے اسلیے ضرور ہے کہ ہر قسم کی حرکت کا سلسلہ ایسی مسافت پر ٹوٹے کہ اُسکے لیے کوئی اور مسافت نہ ہو یعنی وہ مسافت بذات خود مسافت ہو ایسی نہ جیسے زمین کو مسافت کہہ دیتے ہیں ورنہ تسلسل مذکور لازم آئے گا کیونکہ اس وقت ہر مسافت کا مسافت ہونا ایک امر مستعار ہو خانہ زاد نہوا مگر اس صورت میں یہ بھی ضرور ہے کہ وہ بذات خود ساکن ہو حرکت اُسکو اس طرح لاحق نہ ہو سکے کہ اُسکو متحرک کہہ سکیں مان بطور طرفیہ تعلق حرکت کا مضائقہ نہیں بلکہ اسکا امکان ضرور ہے ورنہ مسافت ہی کیوں کہیے سو یہ بات بعد مذکورین بالیقین موجود ہے اور اسکی طرف تصور حرکت بھی نہیں ہو سکتا چر جائیکہ حرکت ہو اور متحرک کی جانب حرکت کا لاحق ہو سکتا واجب التسلیم ہے ورنہ پھر حرکت کے وجود کی کوئی صورت نہ موجب یہ بات مقرر ہو چکی تو اسکو بھی مثالہ ہی سمجھو کہ چکی کی حرکت میں مثلاً کنار و نکمی جانب حرکت سرع ہوتی ہے اور کیلی کی جانب بطی یعنی کم اس صورت میں کنار و نکمی طرف سے اگر مقدار ایک ہے تو غیر منقسم کے حرکت ہوگی تو بیچ کی طرف سے اُس سے کم ہونی چاہیے اور ظاہر ہے کہ کمی بے انقسام اجزاء تصور نہیں جس سے اُنکا غیر منقسم ہونا خود باطل ہو جاتا ہے اور وجہ مثالہ ہونے کی یہی ہے کہ اجزاء غیر منقسمہ مسافت حرکت نہیں خود متحرک ہیں

جو اس اجزاء دلائل کا ضمیمہ ہو سلاحت  
اجزاء غیر منقسمہ کو باطل کرنے کی ہیں

مسافت حرکت وہ بعد سے اگر اخیراً غیر منقسمہ خود مسافت حرکت ہوتے تو یوں کہہ سکتے کہ اس وقت  
 بقدر ایک سہرے کے حرکت ہوئی اس وقت بقدر دوسرے کے حرکت ہوئی الغرض حرکت کا ہر  
 سو نام چھوٹا ہونا اصل میں مسافت کی بڑائی چھوٹائی پر موقوف ہے اس لیے کہ حرکت میں ہر دم  
 مسافت حرکت کا ایک ٹکڑا متحرک کو عارض رہتا ہے سو بقدر کھڑے آگے پہنچے مانتے ہوئے  
 اسی قدر مقدار حرکت بڑھ چکی اور یہ ایسی بات ہے جیسے یوں کہتے ہیں زمانہ زیادہ ہوئی  
 جائیگی اسی قدر کپڑا بڑھتا جائیگا باقی زمانہ وہ حرکات کے لیے ایسا ہے جیسا کہ  
 وغیرہ کپڑے وغیرہ کے لیے یعنی اُس کے بڑھنے پر کپڑے کا بڑھنا موقوف نہیں وہ ایک  
 خارجی چیز ہے بلکہ یوں کہتے ہیں بقدر حرکت بڑھتی جائیگی یعنی اجزاء مسافت زیادہ ہونے چاہیے  
 اسی قدر زمانہ بڑھتا جائے گا اور یہ ایسی بات ہے جیسے یوں کہتے ہیں بقدر کپڑا بڑھتا جائیگا  
 اسی قدر اُس کے گزرتے بڑھتی جائیگی مان جیسے کپڑے کو ٹھوک کر کہتے ہیں تو بہت سے  
 ماتھوڑی سی گزرتے میں سما جاتے ہیں ایسی ہی سرعت حرکت میں بہت سی افراد مسافت  
 تھوڑے سے زمانے میں آجاتی ہیں الحاصل باینکہ کہ متحرک کو مسافت حرکت بنالیتے ہیں  
 یہ وہی کا پڑ جاتا ہے اجزاء متحرک اور ساکن ہونے میں اور مسافت حرکت وہ بعد خبر ہوتا ہے  
 ارسیمین انقسام ہی نہیں جو یوں کہہ سکیں اب بقدر ایک سہرے حرکت ہوئی اب بقدر دوسرے  
 حرکت ہوئی اور اگر اجزاء کو مسافت مقدار بنالیجیے تو متحرک مسافت اور مسافت متحرک ہو جائے گا کہ  
 مقدار ہونا مسافت کا کام تھا جو بذات خود ایک مقدار ہے اور اصل مقدار متصل ساکن ہے  
 جس کو کم متصل فارالذات کہتے ہیں معنہ اگر ہی انقلاب ہے تو اعداد کے لیے معدودات  
 مقدار ہو جائیں اور زمانے کے لیے حرکات مقدار بن جائیں مگر چونکہ انقلاب ذاتی متصور  
 نہیں تو یہ بھی متصور نہیں کہ اجزاء مقدار مسافت نہیں جیسے معدودات مقدار اعداد  
 اور حرکات مقدار زمانہ نہیں ہو سکتیں یا کچھ اجزاء غیر منقسمہ مسافت حرکت نہیں جو فرق  
 نہ دیں اور تیری شستی موجب انقسام سمجھا جائے گا ان ملاقات باہمی البتہ

بیواسطہ بعد اجزاء غیر منقسمہ کو پسین آئیگی اور بظاہر اس وجہ سے یہ شبہ موجب خلش ہوگا  
 کہ اگر تین جزو بالفعل باہم متصل ہونگے تو بیچ کا جزو اگر مانع ملاقات طرفین ہوگا تو بایضہ  
 کہ دو توشی ملا ہوا ہو اس سے جدا اور اس سے جدا انقسم لازم آئے گا ورنہ تداخل کا افسار  
 سر پڑے گا بیچ کے جزو کو کسی ایک میں طرفین سے یا طرفین میں کسی کو بیچ کے جزو میں  
 یا دونوں کو اور میں داخل یا تو فقط تداخل ہے ورنہ بیچ کے جزو کو دونوں میں تداخل  
 سمجھو تو تداخل کے ساتھ انقسم بھی مانتا پڑے گا مگر جب یہ لحاظ کیا جائے کہ حاصل ملاقات  
 فقط ایک نسبت کا حصول ہے اور ایک شے واحد تمامہ ہر دون نسبتوں کے لیے منسوب  
 اور منسوب ہو سکتی ہے تو یہ شبہ بھی مغالطہ ہی نظر آتا ہے تو بیچ کے لیے عرض پر دراز ہونا  
 جتنے مضامین ایسے ہوتے ہیں کہ اونکا ہونا اور سمجھنا دوسرے کے ہونے اور سمجھنے پر موقوف  
 ہوتا ہے وہ مضامین از قسم نسبت ہوتے ہیں مثلاً فوقیت تحتیت ابوتہ نبوتہ ملاقات افعال  
 محبت عداوت زوجیت اخوت وغیرہ اس قسم کے مضامین ہیں کہ جب تک اور دو چیزوں کا  
 وجود مانا جائے اونکا وجود نہیں ہو سکتا اور جب تک اور دو چیزوں کا تصور نہ کیا جا  
 سکتا اب تک اونکا تصور نہیں ہو سکتا فوقیت کے ہونے اور سمجھنے کے لیے ایک وہ چیز چاہیے  
 جسکو اوپر کہیں دوسرے وہ چیز جسکی نسبت اوسکو اوپر کہہ سکیں علیٰ انہذا القیاس تحتیت کو  
 سمجھیں اور ابوتہ کے ہونے اور سمجھنے کے لیے اول وہ شخص چاہیے جسکو اب یعنی باپ کہیں  
 دوسرا وہ شخص جسکی نسبت اوسکو باپ کہیں یعنی اوسکا بیٹا علیٰ انہذا القیاس نبوتہ کو  
 سمجھیں ایسی ہی ملاقات کے لیے بھی دو چیزوں کی ضرورت ہے ایک تو ملاقات کرنیوالا  
 دوسرا وہ جس سے ملاقات کیجیے اور اس قسم کے مضامین کو نسبی اور اضافی کہنے کی  
 یہ وجہ ہے کہ سوا نسبت اور کسی میں یہ بات پائی ہی نہیں جاتی کہ اوسکا وجود اور سمجھنا  
 دوسرے کے وجود اور سمجھنے پر موقوف ہو اس لیے کہ حقیقی مفہومات اور معلومات ہیں اوتکی ہی  
 دو قسمیں ہیں ایک تو نسبت دوسرے اطراف نسبت یا فرض کرو وہ مفہومات جنکے ساتھ



کوئی نسبت ہے لاجن ہو وہ متناہین جنگی طقت کسی نسبت کو رسائی ہی نہیں ملتی نہ انکی  
 وہ متناہین جنگی طقت کسی نسبت کی توجہ سے وہ بھی نیرات خود قطع نظر ہمیشہ لاجن  
 نسبت سے اپنی سمجھ میں آئے ہیں اور وہ سے بے نیاز ہوتے ہیں ورنہ یا تو تسلسل لازم  
 آئے یا اور کا اقرار کرنا پڑے مینے ایک شے ہو اور وہ کی پاس استوار ہو اسکے پاس  
 اس سے اور اسکے پاس اس سے سو یہ بات بھی اسی وجہ سے محال ہے کہ شے مستعار  
 کے لیے اس صورت میں کوئی مطلبی اور دینے والا نہیں نکلتا اور جب سمجھ میں آئے ہیں  
 بے نیادی ہے تو وجود میں پہلے بے نیازی ہوگی کیونکہ پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ وہ میں ہو  
 نہیں مجھ سے ذہن میں حصول امر خارجی یا انکار اس امر خارجی ہوتا ہے یا سائنس  
 و مان بین نہیں آتا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تمام کائنات سوائے خالق عالم حقیقتہ  
 میں حقائق نسبی ہیں چنانچہ اس مضمون سے کہ حقائق عالم وہ حدود و فاسدہ ہیں  
 اسباب کا تجویزی پتہ لگ سکتا ہے مان اتنا فرق ہے کہ کہیں انساب شدید ہے اور  
 ظاہر کہیں کم ہے اور خفی موقع کمی کو بوجہ کمی احساس نسبت اپنی فہم کے موافق سمجھ لیا  
 سمجھ کر جو ہر کہہ دیتے ہیں ہر حال یہ نسبت ہی کا خاصہ ہے کہ اوس کا وجود اور اوس کا  
 یعنی جھٹنا اور دوسرے سمجھنے پر موقوف ہو جس صورت میں ملاقات از قسم نسبت ہو  
 تو اگر یوں کہیے کہ جزو توسط طرفین سے ملا ہوا ہے تو یہ معنی ہونگے کہ ایک جزو کے ساتھ  
 دو نسبتیں لاحق ہیں مگر ایک شے کے ساتھ دو نسبت کیا ہر اردن نسبتیں لاحق ہو سکتی  
 ہیں ایک مفہوم ہر اردن مختلف نسبتیں قضاون کا مشوب یا مشوب الیہ ہو سکتا ہے  
 ایک شے پوری پوری ہر اردن نسبتوں کو اکٹھا سکتی ہے دیکھیے ایک میں یا تم  
 پوری پوری زمین سے فوق اور آسمان سے تحت ہیں کسی کے واسطے کسی کے باطن  
 کسی کے آگے کسی کے پیچے بلکہ بقدر فاک الافلاک کے مثلاً نقطے ہیں اویسی قدر  
 تا ہی زمین ہیں اویسی قدر نسبتیں ہمارے ساتھ لاحق ہیں پھر ان نسبتوں میں

غور کیا جائے تو یہ بات عیان ہے کہ یہ نسبتیں موجب انقسام نہیں کون نہیں جانتا کہ ہم  
 پورے ہی پورے فوق ہیں اور پوری ہی پوری تحت علیٰ ہذا التباس اور نسبتوں کو خیال  
 فرمایا جیسے یہ نہیں کہ ہمارا آدمی بدن تو زمین سے فوق ہے اور آدمی بدن آسمان سے تحت  
 سوار احمق اور کون ایسی بات کہہ سکتا ہے مگر جب یہ بات ہے کہ تعدد اضافات و کثرت  
 شیب موجب انقسام نہیں ہوتا تو پھر ملاقات ہی نے کیا تفسیر کی ہے کہ اضافت ہو کر  
 تقاضا انقسام کرے اگر یوں ہو تو کیا خرابی ہے کہ مثل قصہ فوقیہ و تحتیہ ایک جز پورا کا  
 پورا اس طرح سے بھی ملا ہوا ہو اور پورا کا پورا اس طرح سے بھی ملا ہوا ہو  
 اور مثل مراتب اعداد و باوجود عدم انقسام مانع ملاقات طرحین ہو ہر مرتبہ  
 عدد و مراتب سابقہ و لاحقہ کو ملنے بھی نہیں دیتا اور خود منقسم بھی نہیں ہوتا اگر  
 انقسام ہو تو ہر مرتبہ میں کم سے کم دو ٹکڑے ہوں اور بایزہ کہ جیسے پانی کے کٹنے ہی  
 چھوٹے ٹکڑے کیسے پانی کہلاتا ہے اجزاء مراتب پر اُن ہی مراتب کا نام اطلاق کیا جائے  
 چار اگر تین اور پانچ کے اتصال کے مانع ہونے سے منقسم ہو جائے تو یہ معنی ہوں کہ سلسلہ عدد  
 میں دو جاز ہیں رہے کسور اُنہیں انقسام اعداد نہیں ہوتا انقسام معدومات ہوتا ہے  
 چنانچہ ظاہر ہے الحاصل شیب ملاقات اجزاء کو بھی مغالطہ ہی سمجھے اس صورت میں خداداد خواہ  
 اسباب کا قائل ہو نا پڑے گا کہ اجسام مشہودہ اجزاء غیر منقسمہ سے مرکب ہیں پر وہ اجزاء  
 تعداد میں متناہی ہیں بقدر تعداد اوتکا انقسام متصور ہے سو اگر کوئی ایسا صدمہ عظیم  
 اجسام پر واقع ہو جس سے علاقہ باہمی فیما بین اجزاء ٹوٹ جائے جیسا قیامت کو بعض  
 مذہب والے کہتے ہیں ہو گا تو بیشک اجزاء غیر منقسمہ تاکہ نوبہ ہو چ جائے اگرچہ قیامت  
 کا آنا کچھ اسی پر موقوف نہیں اگر قیامت فساد کلی کو کہتے ہیں تو وہ تو یوں بھی متصور ہے  
 کہ اجسام کو ریزہ ریزہ کیا جائے بلکہ چراغ گل ہو کر صفحہ ہستی سے مٹ جائے اسی طرح  
 نفوس کائنات لوح ہستی سے مٹ جائیں اور یہ بات بعد یاد کرنے اسباب کے کہ حقائق ممکن

منقسم ہو جائے





پسند اور سکو گئی کہ اس پر توجہ نہ کی جائے اور اس قدر بعد کا جزو ہوتا ہے جس میں وہی  
 ایسی ہوتی اور وہ بعد ثانی اور یا تو فی ہوتے سے دوسری بعد کے دونوں طرف سے  
 برابر ہوتے، یکطرفہ دونوں غیر متساوی ایک طرف سے برابر اور اب بعد مذکور مع الزیادۃ  
 ایسی اس کے برابر ہی رہتا تو وہی خرابی لازم آتی کہ مساوی جزو کل کے برابر ہو گیا اور  
 اگر جانب غیر متساوی میں مساوات نہ ہوگی بیشی نہ تو متساوی لازم آئیگی اور وجہ اس کے  
 اختلاف ہونے کی اول قوت ہے کہ بعد جب زمین گنگو ہے اور سکو حرکت عارضی ہی نہیں ہوتی  
 اور وہ قابل حرکت ہے ایسے کہ وہ از قسم مسافہ ہے از قسم حرکت نہیں چنانچہ اس کی ترقی سے  
 ہم قانع ہو چکے ہیں اور نہ اوس میں کوئی شخص تصور حرکت کر سکتا ہے چنانچہ ظاہر ہے  
 دوسرے غیر متساوی کوئی کیون نہ ہو بعد ہو یا زور بعد اور سکو حرکت عارضی ہی نہیں ہو سکتی  
 کیونکہ حرکت کے لیے جیسے اول عدم بعد میں وجود چاہیے اور اس لیے اس کو بعد و شہ لازم ہے  
 جانب ماضی میں لانا ہی تصور نہیں چنانچہ اوپر مرسوم ہو چکا ایسی ہی ہر حرکت کے  
 لیے اول سبب دوم انتہا یعنی وہ جانب سبب کو حرکت ہو ضروری ہے جس سے حرکت  
 کا دونوں جانب میں متساوی ہونا ضروری ہے جیسے حادث کے لیے وجود کا مفید ہونا  
 اور مطلق کا ہونا لازم ہے ورنہ حادث نہ ہو سکتا ہو جائے غرض جیسی حرکت کو جانب  
 ماضی میں متساوی اور ابتدا چاہیے ایسی ہی حرکت کو سبب ایک جانب انتہا ضروری ہے  
 اور کیون نہ حرکت میں ایک جا کو ترک کیا جاتا ہے اور دوسرے جانب کو طلب کیا جاتا ہے  
 اور وہ متروک اور مطلوب اجزاء مسافہ ہوتے ہیں اس لیے اس کا محدود اور متعین  
 اور قابل اشارہ ہونا ضروری ہے اور نہ محدود و متعین نہ ہونے کو چھوڑ کر کیونکہ اس کے سکو  
 ترک کیا اور یہ بھی ظاہر ہے کہ حرکت اپنی میں جیسے حرکات مستقیمہ کل کو اپنی جاتے  
 حرکت ہوتی ہے اور دلیل مذکور میں انہیں حرکات انہیہ مستقیمہ کی ضرورت ہے مثلاً  
 حرکت وضعی جیسے ہلکی کی حرکت مثلاً یہ نہیں کہ کل اپنے مقام میں قائم رہے اجزاء کو اپنا اپنے

بہان بطنین

مقامات سے حرکت ہو چنانچہ ظاہر ہے اس لیے ایسی حرکات میں جنگ و اپنی کیسے کل کیسے  
ایک متروک متعین چاہیے اور ظاہر ہے کہ یہ بات بے تنہا ہی اور انتہا مشہور نہیں  
باجملہ تجویز حرکت خود اس بات پر شاہد ہے کہ سلسلہ متحرک تنہا ہی سے غیر تنہا ہی نہیں۔  
اس صورت میں خود دعویٰ کی دلیل بنا لیا متحرک کہنا گویا یوں ہی کہنا ہے کہ یہ تنہا ہی  
ہے اور اگر حرکت نہ کیے بلکہ دوسلوں کی سبداؤں میں تفاوت فرض کر کے دونوں کو  
غیر تنہا ہی مانے اور پھر ذہن میں تطبیق دینی شروع کیجیے تو اس سے لاتنا ہی کو کچھ  
مفردہ نہیں کیونکہ تطبیق ایک ذہنی حرکت ہے اور حرکت کے لیے زمانہ و مکان اور زمانہ تنہا ہی  
میں غیر تنہا ہی مسافت پر تمام حرکت مشہور نہیں جو تمام غیر تنہا ہی کی تطبیق کر جائیں اور  
جانب غیر تنہا ہی میں کمی بیشی نکالیں اس لیے یہی مشی اور ہی سگی اور اسطرت اور اسطرت  
توبہ لاتنا ہی گویا سارا تہی رہی سگی اور اوپر سے ایک سلسلہ کم ایک زیادہ ہو جائے  
دوسرا مغالطہ ابطال لاتنا ہی کا سینے اگر کسی زاویہ کی ساقین و تر کی جانب غیر تنہا ہی  
ہوں تو وتر بھی غیر تنہا ہی ہوگا وجہ اسکی یہ ہے کہ چون ساقین بڑھتی ہیں اتنا ہی  
وتر بھی بڑھتا جاتا ہے سو اگر ساقین غیر تنہا ہی ہونگی تو وتر بھی غیر تنہا ہی ہوگا  
مگر اسکے ساتھ بھی دونوں ساقوں کے بیچ میں محصور بھی ہوگا اور یہ بات ظاہر ہے  
کہ غیر تنہا ہی محصور نہیں ہو سکتا ہے اور جو محصور ہوتا ہے وہ غیر تنہا ہی نہیں ہوتا  
تنہا ہی ہوتا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خود بعد غیر تنہا ہی ہی کوئی چیز نہیں در نہ  
پر خرابی تسلیم کرنی پڑے گی اور وجہ اس دلیل مغالطہ ہونے کی اول توبہ ہے کہ غیر تنہا ہی  
تنہا ہی ساقوں میں محصور نہیں ہو سکتا ورنہ اسکا تنہا ہی ہونا بیشک لازم آئے گا  
اور اگر حاضر ہی غیر تنہا ہی ہی ہو تو اسکے بطلان کی کیا دلیل اور یہ ایسی بات ہے  
کہ بعد تنہا ہی میں اخیر و غیر متقسمہ غیر تنہا ہی نہیں آ سکتی پر بعد غیر تنہا ہی میں اجزا  
غیر تنہا ہی کہ آجانا ہر ازمنہ عین یون کہوں ظہر غیر تنہا ہی میں منظر و وقت بھی

ظاہر و باطنی  
تفاوت و حرکت

رہبان سبکی کا جواب



غیر متناہی آسکتا ہے پر متناہی فشر بین منظر و مت غیر متناہی نہیں آسکتا ہے مگر جب  
 اسی یہ وہ ہوتی کہ بڑی چیز اپنی سی چھوٹی میں نہیں آسکتی اور مقدار کبر مسافرت  
 منبر میں نہیں آسکتی تو حصر میں بھی ہی سمجھئے کہ متناہی حاضر غیر متناہی نہیں ہو سکتا  
 پر غیر متناہی اگر حاضر غیر متناہی ہو جائے تو کیا گناہ ہے اس کا حاصل ہی ہے کہ غیر متناہی  
 بعد غیر متناہی میں آگیا اور تو غیر متناہی مسافرت غیر متناہی میں آگیا دوسری  
 جیسے محصور ہو نا خواص متناہی میں سے سمجھا جاتا ہے حاضر ہو نا بھی متناہی ہی خواص  
 میں سے سمجھئے بلکہ محصور ہونا اگر غیر متناہی کے خواص میں سے ہو گا تو حاضر ہو نا پہلے اوسکے  
 خواص میں سے ہو گا و بعد اسکی یہ ہے کہ جیسے زمین آفتاب سے منور ہوتی ہے اور اسکے یہ  
 مفعول ہیں کہ آفتاب کے نور صادر ہوا اور زمین پر واقع ہوا آفتاب اسباب میں فاعل ہوا  
 زمین اسباب میں اوسکی مفعول ایسی ہی حصر میں بھی سمجھئے حاضر فاعل محصور مفعول ہے  
 سو جیسے نور کی تاثیرات اگر زمین میں ہو گئی تو آفتاب میں پہلے ہونگے ایسی ہی اگر کوئی  
 بات ہو نہ حصر محصور میں ہو گی تو حاضر میں پہلے ہو گی اگر خصوصیت صفات و خواص متناہی  
 میں سے ہے تو حاضر یہ پہلے اوسکے خواص میں سے ہو گی غرض یہاں بھی مثل و سیل اول  
 درپردہ بذریعہ فرض خواص متناہی ایک شے کو متناہی مان لیتے ہیں اور کہنے کو غیر متناہی  
 کہے جاتے ہیں اوسکے بعد دلیل پیش کرتے ہیں خواص متناہی سے منزه کر کے اگر کوئی  
 دلیل لائیں تو جانیں تیسرا مغالطہ ابطال لا متناہی کا سینے اگر کوئی بعد یا ذو بعد غیر متناہی  
 ہو تو اوس میں ایک خط یا سطح غیر متناہی فرض کر کے اوسکے برابر ایک اور خط متحد و متناہی  
 خط و سطح غیر متناہی کی نسبت متوازی فرض کیجئے پھر خط متحد و کے ایک جانب کو مرکز بنا کر  
 دوسری طرف سے بعد غیر متناہی کی طرف کو چکر دین تو ذرا سے جھکنے میں اوسکی  
 متوازی جاتی رہیگی اور اوپر کو جھکنے ہی بیشک خط متحرک کا چکر کی طرف کا نقطہ خط  
 غیر متناہی کی کسی نقطہ کی سیدھ میں آجائے گا اور اوسکی نقطہ پر دونوں خط تقاطع



کر سکتے مگر میں نقطہ پر خط محدود کا آنا سامنا ہو گا اوس سے پہلے جس قدر نقطے ہو سکتے  
 اوس سے پہلے اون سب سے آنا سامنا ضرور ہے مگر چونکہ اوس طرف لانا ہی ہے تو  
 یوں کو غیر متناہی نقاط سے زمانہ قلیل میں آگے پیچھے تقابل حاصل ہو جس کی حاصل یہ نکلا کہ  
 اس قدر زمانہ قلیل میں جو نقطہ کو رکے ارنے سے میلان میں صرف ہوا نقطہ تقاطع نے مسافت  
 غیر متناہیہ کو قطع کر لیا اور ظاہر ہے کہ زمانہ متناہی میں کتنا ہی دور زمانہ کیون نہو مسافت  
 غیر متناہیہ منتطیع نہیں ہو سکتی چہ جائیکہ اس قدر قلیل المسافت زمانہ میں کہ گویا کہنے کو ایک آن  
 ہی تھی اس قدر مسافت نے کیجائی اور وجہ اس دلیل کی از قسم مغالطہ ہونے کی یہ ہے کہ حرکت  
 اور مسافت اور زمانہ باہم منطبق جتنے ہیں جہان جہان حرکت ہوگی وہاں وہاں مسافت  
 بھی ہوگی اور زمانہ بھی ہوگا مگر صورہ تطابق حرکت و مسافت قویہ ہے کہ اگر کوئی جسم کبیر و صغیر حرکت  
 کرتا ہو تو اوس کا ہر جزو متحرک ہوتا ہے اس لیے ہر جزو کے لیے ایک جہی مسافت بنتے اوس کے  
 مطابق ایک بعد ہی بعد بھی ہوتا ہے سو ایسی ہی ہر ہر جزو کی حرکت کے لیے ایک جہی زمانہ  
 درکار ہوگا جس سے سوار جانب ماضی و جانب مستقبل جو نیزہ مشرق و مغرب سے یا یوں کہو  
 پہلے چلنے کی دو طرفین ہیں اور طے شدہ ہی زمانہ میں انقسم ہونگے وہ یہی نہیں کہ مثل زمانہ  
 ایک بے طول ہی طول ہے اوس میں اور کچھ نہیں ہمارے طرز پر قویہ بات یوں ظاہر ہے کہ  
 ہم متتابع تعلقات ارادہ ازلی کو زمانہ کہتے ہیں غرض جیسے ہر معتمد کی دو صورتیں ہیں  
 ایک مبنی للفاعل و دوسری مبنی للمفعول ارادے میں بھی یہ دو باتیں ہیں سو وہ موقوف وہ  
 حرکت جو ارادہ و موقوف ہے اگر مبنی للفاعل لیا جائے تو ارادہ ازلی کی یہ کیفیت منجملہ صفات  
 خداوندی ہو جائیگی اور شاید اسی اعتبار پر طبائع میں لحاظ ہے جو تمام حوادث کو  
 زمانہ کی تسخیر منسوب کرتے ہیں مگر یہ ہے تو پھر یہ کہتنی بڑی غلطی ہے کہ زمانہ کو برا کہتے ہیں  
 اس صورت میں یہ بت تو شتم سبب سبب خدا کی طرف عالم ہونا اور اس وقت میں  
 خدا کو سر کرتا جیسا کہتے ہیں اسی اسام کہتے ہیں بابتنا ہوں و دراز و قلیل قیاس

زمانہ متناہیہ  
 زمانہ متناہیہ



ہوگا اور اگر مبنی للمنفول لیا جائے تو پھر ارادے کی یہ کیفیت احوال مخلوقات میں سے ہوگی  
 اور یہی حقیقت زمانہ ہے جسکو تنایع تعلقات ارادہ دہی کہتے تو بجائے غرض ایک تسلسل اور  
 تسلسلہ تعلقات مذکورہ زمانہ ہوگا اور حکما کے طور پر یہ بات یوں ظاہر ہے کہ اونکے نزدیک  
 ان اجسام و حرکات و زمانہ کے سب متصل واحد ہیں نہ اجسام میں اجزاء نہ حرکات میں  
 اقتران نہ زمانہ میں آنات پھر اس پر زمانہ مقدار حرکات اس صورتہ میں اگر زمانے میں  
 سوا انقسام طولی اور انقسام نوگا تو مساوی زمانہ کی حرکات متتابعہ اور بللیہ برابر ہو اگر  
 دور یہ تفاوت کی بیشی قطع مسافت جو بالیقین کی بیشی اصل حرکات پر دلالت کرتا ہے لغو و  
 بیکار ہو جائے گا اگر حرکات کو متصل نہ مانے تو البتہ اسیات کے کہنے کی گنجائش ہے کہ حرکت  
 بللی یعنی وہی حرکت میں سکونات رلی ملی ہوئی ہیں مگر در صورتہ اتصال و تساوی وقت  
 یہ تفاوت مسافت بجز اسکے متصور نہیں کہ جیسے اوس زاویے کی اوتار مرتبہ جو مرکز حرکت  
 ساکن مرکز پر بنا ہو اسبب اوپر تلے ہونے کے متفاوت المقدار ہوتی ہیں اور اسبب  
 اگر زاویہ کو بعد مجر و میں تصور کر کے اوتار کو گزرتا ہے کہ میں فرض کریں تو بوجہ سکون بعد  
 زاویہ تو ساکن رہے گا پھر اوتار بوجہ حرکت کر دیا و جو تفاوت بمقادیر ایک ساتھ زاویہ  
 مذکورہ کے مقابلہ میں ہوگا اور ایسے مختلفہ ٹکڑیاں ایسے ہی قطعات زمانہ مختلف المقدار  
 ایک ساتھ آئیں اور ایک ساتھ گزر جائیں اس صورتہ میں یہ معینہ حرکت جو اجساد  
 زمانہ میں ذاتی ہے باوجود تفاوت مسافت حرکات زمانہ کے مقدار ہونے میں خلل انداز  
 ہوگی مگر یہ ہے تو جیسے زاویہ میں جانب اس محدود و متناہی ہوتی ہے اور پھر اسبب  
 خیال کش سن ساقین الی غیر النہایہ وتر کی بھی لائنہاں تصور ہے ایسی ہی اوس حرکت  
 کو خیال کیجئے جو زاویہ مذکورہ پر منطبق ہو علی ہذا القیاس وہ زمانہ جو حرکت منطبقہ علی الزاویہ  
 پر منطبق ایک جانب سے محدود و متناہی اور محصور ہوگا اور ایک جانب سے غیر محصور  
 اور غیر محدود اور غیر متناہی ہوگا اور وہ اعتراض لازم نہ آئے گا کہ زمانہ متناہی میں



مسافت غیر متناہیہ منقطع ہو گئی الغرض حرکت غیر متناہیہ اور مسافت غیر متناہیہ کے لیے  
 مفروضہ دینا بطلان لاتناہی میں زمانہ غیر متناہی ہی کام آیا ہے مگر چونکہ ہم جانب  
 میں واقع ہیں اور یہاں جانب متناہی اور وہ جانب غیر متناہی تیل و تراخیر زادیہ غیر  
 اور اوزار باقیہ باہم منطبق اور ایک ساتھ آتے جاتے ہیں ایسے اس لاتناہی کا ہوا حصہ  
 نہیں ہوتا اس صورت میں ہو سکتا ہے کہ ایک شخص کو یا اکثر اشخاص کو زمانہ قلیل  
 ہو اور کوئی شخص خاص اس اترمانہ محدود میں وہ وہ کام کرے جو اوروں سے  
 اور میٹون میں ہو سکیں اور یہ عقیدہ اہل اسلام کہ ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم  
 شب معراج میں تمام آفاق کی سیر کر آئے اور پھر وہ اتنا لمبا چڑا فتنہ ہے کہ چند  
 بلکہ ہفتون بلکہ ۷۰ میٹون بلکہ برسوں پر پھیا ایسے تو پھیلے یا نیچا ل کہ انہی دیر میں  
 کاموں کا کر لینا محال ہے غلط فہم انداز انیاس اور ایسی ہی ایسے افسانے  
 کے بزرگوں کے بشرط معجزہ و اجابہ بوجہ قلیل زمانہ و کثرتہ و قاطع قاطع نہیں ہو سکتے آتے  
 بطلان لاتناہی بعد مجرور کوئی دلیل قاطع قائم نہیں فقط تناہیات میں جو بار  
 متیل لاتناہی معلوم ہوتی ہیں اور ہر تناہی کے لیے ضرورت لاتنی کا ثابت ہو جاتا  
 تقریر گذشتہ اوس پر شاہد ہے لاتناہی بعد مجرور کے لیے موجد کیونکہ اس صورت ہوا  
 ابعاد مسام تنہا ہے کے لیے ہی لاتناہی مزج اور تقسیم ہوگی پھر اس سے ہلکا  
 ہے لاتناہی بعد کو ہائل سمجھیں اور اس کے بطلان کی باعث یا نیچا ل کہ تناہی  
 میں اور دشواریاں پر غم خود پسین آتے ہیں وجود بعد ہی سے انکار کر بشیر  
 خدا واد ہو تو ظاہر ہے کہ نہ لاتناہی میں کوئی خرابی ہے چنانچہ تفصیل معلوم ہوگا  
 نہ تناہی میں کوئی دشواری اور نہ قطع نظر تناہی و لاتناہی سے خود وجود  
 کوئی وقت تناہی کی صورت میں دشواری تھی تو یہ تھی کہ بعد مجرور ہو یا بعد  
 کا دونوں پر اطلاق اس بات پر گواہ ہے کہ حقیقتہ بعد و دونوں یا مشترک